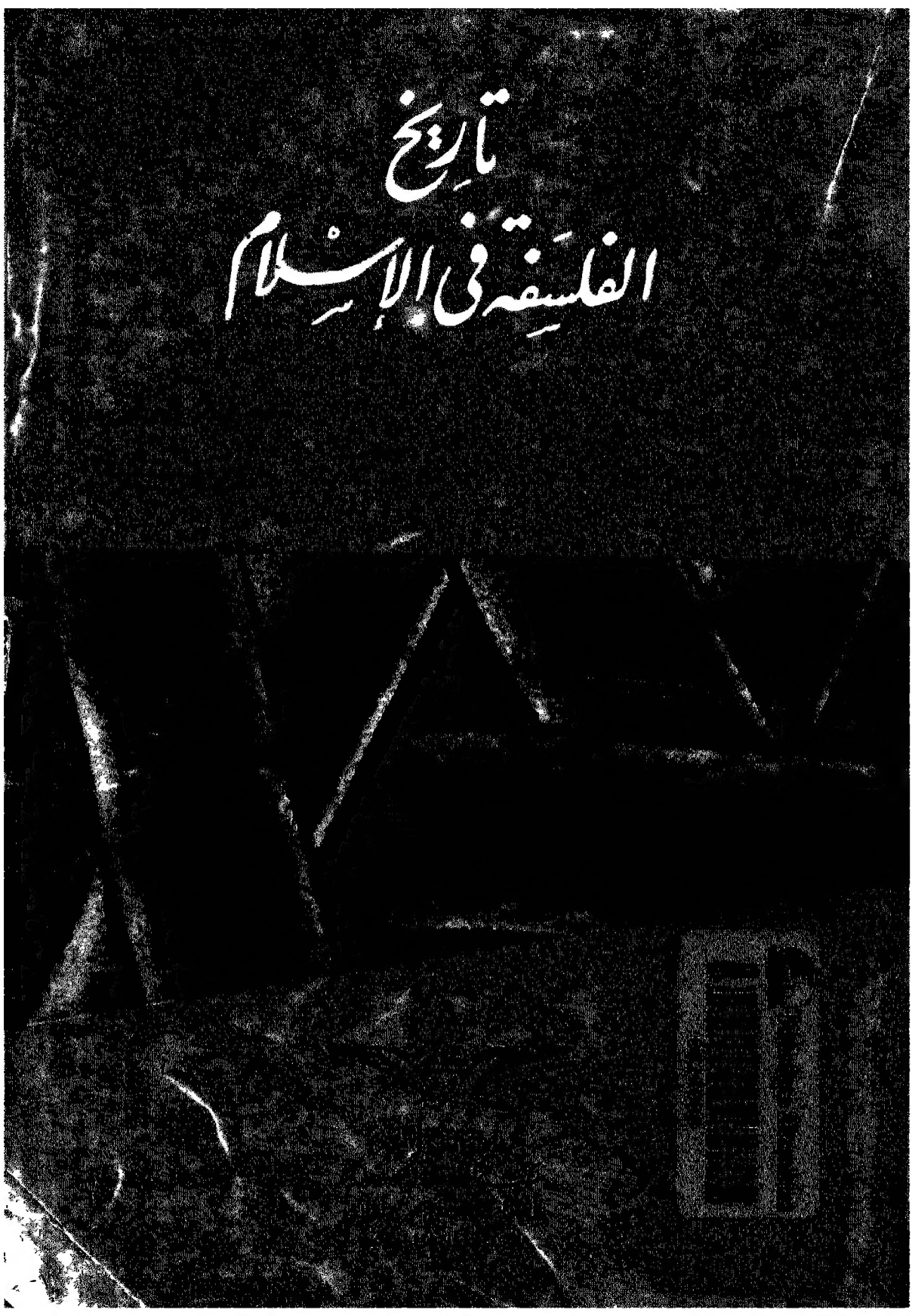


# تاريخ الفلسفة في الإسلام





# تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ د. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة استردام

قله إلى العربية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي البوريه

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الخامسة — منقحة مهيبة



ملزمة الطبع والنشر  
مكتبة النهضة المصرية  
لأصحابها حسن محمد وأولاده  
٩ شارع عدلي بإشمال القاهرة





(١٠٠)

مجلد

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ... ... ٣٥٧

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ... ... ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ... ... ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ... ... ٣٦٥

(١) دولة الرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما بمد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ... ... ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقظان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ... ... ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .

(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

المعلية .

الباب السابع : خاتمة ... ... ٣٩٩

(ع)

مقدمة

الفصل الأول: ابن خلدون ... .. ٣٩٩

(١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ... .. ٤١٦

(١) الموقف السياسي ، اليهود . (٢) بالرمو وطلحة .

(٣) العرب في باريس .

خبرس الأعلام ... .. ٤٢٣

## كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك<sup>(١)</sup> في ذلك مختصره الجليل ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصه أو رويته على علته من غير تحميم . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما عليّ من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزهر ، وهونسا ، وأوجست مولر ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشتيشنيدز ، وفان فلوين ، وكثيرين غيرهم ، في تفهم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا<sup>(٢)</sup> ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,  
Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,  
وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة<sup>(١)</sup>.

... ..

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عرضاً ؛ وأخفّلتُ ذكرَ مَنْ عدا من مفكري اليهود إغفالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حق الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالاً شديداً .

جروتجن (الأراضي الوطنة) ت . ج . دي بور

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

## ١ - مدخل

### ١ - مسرح الحوادث

#### ١ - بهود الصرب القريمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل وترحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل<sup>(١)</sup>.

(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وعصارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دى بوركاتبه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أولبرى : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهاوزن : J. Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وثم كلام عر أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصا عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدى : Quidi (Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921 أما الأحوال الاقتصادية فمنها كلام جيد — لا بد في الانقراض به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن : Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجلد في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يصرف على نشرها جامعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارىء فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عديم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ،  
ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغ والترف ؛ ولم يصلوا في التمدّن إلى مرتبة  
أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ،  
كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو<sup>(١)</sup> .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة  
إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس<sup>(٢)</sup> .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة ( يثرب ) ، على طريق تجارى قديم ؛  
وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً  
لحركة تجارية قوية<sup>(٣)</sup> .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة :  
هما مملكة اللخمين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة النساسنة في الشام ،  
على تخوم الروم<sup>(٤)</sup> .

---

= جولز زيهير (J. Goldziher) : المسمى Muhammedanische Studien (دراسات  
إسلامية) ، والأول في القفارة بين الروح الجماعية وبين الإسلام (سروة ودين) ، والثاني  
في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .  
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تخص في جنوب  
جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها  
الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في المامش السابق —  
فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب البريرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية  
والاقتصادية والفنية والدينية وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La : Lamens (H.)  
Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض  
استنباطات المؤلف إلا بعد القدر والتحسيس ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيل للإنسان  
أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم<sup>(١)</sup> ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى السكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم<sup>(٢)</sup> .

## ٢ — خلفاء البراءة ، الميراث ، الشيعة :

أفصح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يعيشوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المسكنة التي يتبوؤها الإسلام كدين عالمي . واقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأي يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلا هم حكام العرب ( فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠ ) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب الممتازين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من العناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء لقفطى ط . لبيتزج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أسيمة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومنافسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأسماء الصحيحة . وليرجع القاري إلى طبقات الأمم لمساعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها ( باب العلوم عند العرب ) ، وإلى كتاب الملل والنحل للفهرستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للطهري بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر ( عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية ) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما التي لا شك فيه فهو أن النصارى في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر العرب مرآة آرائهم ونفوسهم في الحياة ولغايتهم الخلقية ولحسنتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالداعر هو الذي يعلم ما لا يعلمه غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ ( لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين ) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعته أمامهم ، فطوّروها في فتوحهم طويًا<sup>(١)</sup> ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد القرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب على<sup>(٢)</sup> ، حتّى رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلب زلزاله ، أنام معاوية ، وإلى الشام المحدثك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار على<sup>(٣)</sup> ، وهم الشيعة<sup>(٤)</sup> ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه لقوة تارة ، ويصل إلى السيادة في نواحي متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر ( ١٥٠٢ م ) في إمبراطورية القرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالاً نهائياً .

أعد الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة الكيسانية<sup>(٥)</sup> التي تنسب لملي وذريته علماً سرّياً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه ( انظر ب ٣ ف ٢ ق ١ ) .

(١) هنا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يتخلو من تهكم خفي .  
(٢) وإذن فلنأخذ القيمة السياسية عربي إسلامي ؛ ثم نأثر التشيع في غايته ومبادئه بوسائل قوية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لأدم منزط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره المهرستاني في اللؤلؤ ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) ثم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ عبد بن الحنفية اللخوي سنة ٨١ هـ . ويوم الكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها ( المهرستاني : اللؤلؤ والنحل طبعة ليدن ١٩٢٣ ص ١٠٩ ) .



### ٣ - الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأنُ المدينة قاصراً في جلِّ أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءٌ من أن تكتفي بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرةً في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .  
أما في دمشق فوجد بنى أمية ( ٤٠ - ١٣٢ = ٦٦١ - ٧٥٠ م ) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدَّت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروع دليل على مبلغ تأنيدهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدينة أعرق وأرق من مدينة العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولَّدين<sup>(١)</sup> . وكان العرب في الشام يتعلمون من الفصاري<sup>(٢)</sup> .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته ( الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم العجم ) ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشئون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . ولهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي ( ص ٨ ) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندى العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن المقرّ الأَكبر للثقافة العقليّة كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى  
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت  
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتبس بواكير العلم العقلي الدينيّ ، تلك البواكير  
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي  
ومن مؤثرات فارسية<sup>(١)</sup> .

== طويل ، في بحثه للمسي : Culturgegeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des  
Islams ط . ليتزج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald  
في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط . نيوروك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه للمسي :  
Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذي ظهر في مجلة  
Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن للناظرين  
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات  
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جديداً لإثبات  
آراء مسيحية من القرآن وبيّن فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقط . ولكن يغلب على  
النظر أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك  
بعد أن اتصل يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بفكرى الإسلام ورجال الدولة ،  
ومرف فقط الخلاف وكيفية إعداد نصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحكم لنا خبر مناظرات  
ذات شأن أو على نطاق واسع . لم تمكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .  
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأثر  
الأكبر الذي لا يذانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة  
في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن  
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب  
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرؤها ؛ ثم إن يوحنا كان موثقاً في الدولة ، فالكلام  
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هنا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربي  
كذا قل كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد  
رغبة في نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،  
الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تفهيد كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .  
أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلي ، ولشأت الفرق والأبحاث الكلامية  
فتأثرت بسواها دينية نظرية ، وكلّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛  
فيجب التمييز بين العامل الباطن والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب

## ٤ - العباسيون ، وبغداد :

نم خَلَقَت الدولة العباسية ( ١١٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م ) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصالحهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم ( أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م ) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد ، وأوى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام ( ١٤٥ هـ <sup>(١)</sup> - ٧٦٢ م ) أسس المنصور ، ثاني خلفاء البيت العباسي ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق ؛ فسرهان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطلعت نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور ١٣ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م ) ، والرشيد ( ١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م ) ، والمأمون ( ١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م ) وغيرهم في بغداد ملتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملوكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بمحيث يقدر أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالنساء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وجدت في بغداد دار للكتب ومعه للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص <sup>(٢)</sup> ، شرع في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ فأمير خالد بن يزيد بن معاوية التوفي عام ٨٥ هـ بتل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام ( ابن التديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤ ) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج . ونقل كتاب أمرون النفس في الطب بأمر ممر بن عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلْقَتْ مختصراتٌ لكتب اليونان وشروحُ لها .  
حتى إذا بلغ هذا النشاط العلى أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمةُ  
الإمبراطورية الإسلامية في دور المهبوط ؟ فالمعصيات والسخائم القبلية ، التي لم  
تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام  
الوحدة السياسية الوثيقة العُرَى ؛ وبقيت أيضاً منازعاتٌ أخرى متزايدة في  
حدّتها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل للهِتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث  
في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت  
لتهتاج إلا لقليل من ذوى العقول الممتازة ؛ فمقتت كثيرٌ من القوى الفتيّة  
وتلاشت في الانهالك في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفطة والتلاعب بالألفاظ  
وفي دعوى العلم ؛ وهذا إلى أن انطفأ ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى  
الاستعانة بقوة أُمَمٍ فتيّة أبعد عن زف الحضرة وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر  
بالخراسانيين من أهل إيران . من اصطبلخ بصفتهم ، ثم استعانوا بالترك  
من بعدهم .

#### ٥ — الدول العنصرية — سقوط الخلافة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،  
ونورات العامة في المدن ، وثورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة  
والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك  
كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

الخلفاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تثبَق لهم إلا مكانة دينية<sup>(١)</sup> ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولةٌ صغيرة ، تتقلد من أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يقيمون تحت مظلة المورخ بكثرتهم ؛ وظهر أمراء بني هاشم في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس ( انظر ج ٤ ، ص ١ ) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نذكر شهراء العصر الثاني ( القرن الثالث والرابع ) وعلماءه .

ولقد استمرت ديار بني هاشم ، أسبق من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٨٦٨ م ( ٩٦٩ م ) بمثل هذه المسكنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ<sup>(٢)</sup> ، فازدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعته من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من الرئاسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليبترج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الغزنوي .

أيضاً للمدارس الإسلامية ؛ وأسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)<sup>(١)</sup> .

- ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْمٌ ، ولكن هذا العِلْمُ لم يكن إلا رواية لما في الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العِلْمُ من الضياع .
- على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاءً بالعالم الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين<sup>(٢)</sup> .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجأتُ التتار ، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزد من بعد في تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌ جديد ، أو أن تهبَّ ما يحرك الهمم لإحياء العلوم .

---

(١) يقصد المؤلف للدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان ، وليرجع القارئ إلى الجزء الثاني من مخي الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً عن المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f ( المؤلف ) ؛ أما سنوك هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر ينوون وجهة نظرم ، وهي أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لصفه ولتسفير به ، فإذا قد فتحت له المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يجهد النفوس الدنيئة أن تطلب العلم لا نفيره ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فسينحط العلم بانحطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

## ٢ - الحكمة الشرقية

### ١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشقّ عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا تُأْكِد مداها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في المأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعا في كل مكان ، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرة علمية أعلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علوهم . تحولت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأملاك ؛ ولم يكونوا كالمبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون<sup>(١)</sup> ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزا لسلالاتهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة<sup>(١)</sup> ؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك للطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع . ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكادانية في بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حران ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية ( انظر ١ ف ٣ ق ٤ ) .

### ٣ — الريانة الفارسية ، الزهرية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والامارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بملك<sup>(٢)</sup> ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو أن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة لفرس والمصريين والبابليين والهنود : بل يسترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل البياض الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين ، ومربطة بآليات عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وتعليلها تعليلاً أصح .



ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر ههنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تماثيل الفرس الدينية بما فيها من أثنيّة قد أثرت في الخلطات الكلامية في الإسلام<sup>(١)</sup> تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسية الأخرى<sup>(٢)</sup> ؛ ولكن مذهب الدهرية ( Zrwanismus ، من زرغان ، زروان = دهر<sup>(٣)</sup> ) الذي صار ، كما في الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية ( ٤٣٨ - ٤٥٧ م ) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أنيت النظرة الاثنيتية للكون ، وذلك بأن جُمِلَ الزمان الذي لانهاية له ( زرغان = دهر ) هو للبدا الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار<sup>(٤)</sup> ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصي أهل السنة لحصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي ريدة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان ونزع الدين بالبدلغة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان ، كفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى المواقف والسير في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، ناليل ، وذكر نعيم في الناس .

إنكارهم للعادية (Materialismus) والكثير بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب التالي من القسطنطينية (Fakizalisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

### ٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة »<sup>(١)</sup> .

وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد للنصور (١٣٦٨ - ١٥٨٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛ وترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكمن أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشانترا<sup>(٢)</sup> وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد للنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر

---

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاضل ساعد الأنديس ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فرقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن نشدد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣ . وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نغمته لكتاب فرق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي السهامة كلية ودمنة ، ومعنى بانتشانترا الكتاب الخامس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند  
لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزاري ، يماونه علماء من  
الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطي لبطليموس .

وهكذا فُتحت للعرب آفاق واسعة لعالم يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد  
ذهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الرزينة ، ذهولا بلغ حد الاضطراب من  
كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في  
الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرون عمر العالم ببضعة آلاف من  
السنين ، فكانوا موضع سخيرية .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن  
تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك  
في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها  
أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية<sup>(١)</sup> .

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير  
روح العصر ، فنجعل لآراء نُسك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر  
مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو  
الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس  
فهو مظاهر خادعة ، شيء من خلاصة الشعر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله  
وغاياته وسببته العامة وبين آراء بعض للتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، دعاية  
الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها  
عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين  
الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الطاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيشاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل فان ؛ غير أن الهند لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بحث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلوطين .

ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُعتدُّ بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحده العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والمهندسة فهما يونانيتان النزعة في جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقي العدد عديم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بالغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساكهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فجلّوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لِمِ اليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في كل نواحيها .

تهيأت لفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجييه ومن معارفه الكونية مادةٌ متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا العربَ يصلون بين الأشياء للتددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يحصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

### ٣ - العلم اليوناني<sup>(١)</sup>

#### ١ - السريانه :

كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يحملون الخمر والحارير وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجنديسابور . وكانت سورية هي البلاد للتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا عدوتين

---

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرق وأثر العلم اليوناني في تشكيل الشرقين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Von Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر في SBPAW ( أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ ( يناير ) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ( ص ٣٧ — ١٠٠ ) ، وليرجع القارىء إلى بحث هـ . هـ . شيدر ، بعنوان : الشرق والتراث اليوناني H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشعح حاجة القارىء في التاحتين .

أوصديقتين ، ودام انصالحهما قروناً ، وقام النصرارى السريان فى تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذى قام به اليهود<sup>(١)</sup> فيما بعد .

## ٢ - الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملاكانية الرسمية متغلبة فى سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هى السائدة فى فارس .

ولم تخلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن فى تطور مباحث العقائد فى الإسلام .

كان أنبا الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان فى المسيح ( عليه السلام ) طبيعة واحدة ، على حين كان للملكانيون يميزون بين طبيعتين فى المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً فى هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة فى حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل مُتَّحِدَانِ فى المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلى ، أكدوا القول بالوحدة فى المسيح ، إلههم ، متحقيقين من شأن العنصر الناسوتى . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان فى الوجود

---

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود فى الأندلس ترجعوا إلى لثمتهم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً فى حفظ كثير من مؤلفات العرب التى ضاعت أصولها ، وعلى التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك فى معرفة التراث العربى واليونانى والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي .

وفي هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية بمجال أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان<sup>(١)</sup> .

### ٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية ( أو الفارسية ) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية ( اليقونية ) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلّميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يواتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمؤلفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، بحسن بالفارى أن يرجع إلى اللؤل والنحل للعمرستاني ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . ويرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلائي ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف  
الدنيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين ( القسس  
العلماء ) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛  
ولكن القسس كانوا يُقْتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم  
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف  
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدنيوية ، وكانت  
نظم مدرسة نصيبين ( في عام ٥٩٠ م ) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع  
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأدب  
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المتريّضون عن  
الدنيا ، فلم يُعْنَوْا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

#### ٤ — مدينة حرّان :

وكان لمدينة حرّان في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكانٌ خاص  
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ النتح  
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلسفية وبفكرات  
المذهبيين الفيناغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرّانيون  
— أو الصابئة<sup>(١)</sup> ، وهذه هي التسمية التي أُطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست ( ص ٣٢٠ ) قلاً عن مؤرخ نصراني ،  
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حرّان فقيه » ، ينتحلون  
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متميزين بحق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية  
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم ( ص ٣٢٦ ) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة  
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه ( ص ٣٢٠ ) كان لهم كتاب يشتمل على =



## والعاشر ( الثالث والرابع من الهجرة ) ينسبون حكمتهم المصطنعة بصيغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من التفانة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتى نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم ( ص ٣٢٧ ) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم ( ص ٢٢ ) الخفاء بأنهم هم « السابقون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا المصعب إلى أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرائين ، ويذكر زعمهم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول ( الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، ويبرهونه عن الفبايح ، ويسمونه بالأسماء المحسنى مجاراً ، إذ ليس هندم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الملك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمها وبصرها ، ويظنون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أسنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأسمانها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الخفاء والحمية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة لفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بمايا ديانة قديمة اختلطت بها الفاسفة ، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فلفعل نحلّتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر لشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتمظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسّطونها ، باعتبار آلهة دليا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعباد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية المأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والتعل للشمهرستاني ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والخفاء من ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القارئ مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار للكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس الثالث الحكمة<sup>(١)</sup>  
(Hermes Trismegistos) وأغاتاذيمون<sup>(٢)</sup> (Agathodaemon) وأورانوس<sup>(٣)</sup> (Uranius) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم و بآراء موضوعه ترجع  
للعصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .  
وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكثيرين  
منهم اتصال على وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي  
( من الثاني إلى الرابع الهجري ) .

#### ٥ - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان ( ٥٣١ - ٥٧٩ م ) فأسس في فارس ، بمدينة  
جُنديسابور سهداً للدراسات الفلسفية والطبية<sup>(٤)</sup> ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) يرجع القارىء إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ( ١٢ س ١٦ ، ١٧ طبعة  
مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ) ليرى أخبار المراسمة وأنهم كانوا ثلاثة ، ويذكر صاحب  
الفهرست ( ص ٣٢٠ من طبعة ليترج ) عن الكندي أنه ألهم طر مقالات لهرمس في  
التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتمب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون  
لفلسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندي .

(٢) أو أغاثوذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء الدنايا ، والبصريين - طبقات  
الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست ( ص ٣١٨ ) أرائى ، ويذكره مع أنبياء الحرائين  
والكلدانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار  
مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛  
وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس  
أو من الصاري السريان ؛ وإذن فقد انفتحت في جنديسابور المسكة الهندية والفارسية  
واليونانية التقاء خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة  
نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الانتعاش بأساتذة هذه المدرسة ،  
فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع  
بحث ميرموف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل  
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،  
فقالوا الخطوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأوام  
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب  
الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الروسى في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال  
فقد حثّوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كِبَر المهمة  
والروح ما جعله يتخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها  
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم  
في الفرس كان له بعض التأثير .

#### ٦ - تراجم السريانية :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتنب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من  
القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات  
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في  
أنطاكية » ( في النصف الأول من القرن الخامس الميلادى ) ؛ وربما كان عمله  
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرفوروس  
( Porphyrius ) .

وأشهر منه سرجيس<sup>(١)</sup> الرسعنى (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطبغة بصبغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وود واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأففى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استفتى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها<sup>(٢)</sup> .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القَدَر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كمفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أصبجة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإياه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث ميرووف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أروا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع  
لعتهم وثقاتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل  
ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم  
العناصر الأجنبية وتشرّبها .

#### ٧ - الفلسفة عند السريان :

وعُنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبقيات والسلب  
بأسرين : فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقربوها بشيء من  
الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي  
تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى  
فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطارخس<sup>(١)</sup> (Plutarch) وديونوسيوس  
(Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس  
عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق  
مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أدبهم يصوّرون أفلاطون في صورة  
راهب شرف انتبه لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد  
أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله  
إلى الإيمان بالشليث .

أما الأسم الثاني الذي عُنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة  
هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون  
قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقهم : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم العرب . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى ( كتاب القياس ) حتى أشكال القياس المحلية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهيم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتبديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألقه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ اسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته<sup>(١)</sup> .

( ١ ) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق ( راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي ) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بمضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح للمعوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالترفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما يمد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحته عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة قاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافت الأديان ، لكن مع مسابقة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند ( تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروپية ) يهتم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيلك ضمناً العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريلي ( أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما ) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه ( أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١ ) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما *P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-2* التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهري ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فخاف بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسع نصاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن التزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة من الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجبريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى ، والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أفعمه فى الكتاب إفتحاً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليث آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تلتخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره بترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا يتخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها للإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كائلة ودمنة



قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ ( انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام ) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسه ، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القاري وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التحصيل والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحته في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لملها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاع في عصر انهزام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبمد غاصمته لنفسه وترهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً ( وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة المصر الذى عاش فيه ابن المقفع ) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد فى « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهى من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث فى الأديان ولا يجد فيها الثقة التى يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت فى البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذى كان يعمل ويرجو منه الآخرة . فترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه ربه » ويتفق عليه الأديان ، أى أن يتبع عقله ، متمشياً مع الناية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والمقاب ومحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباق . ويزيده النظر فى الدنيا وفنائها رغبة فى الزهد الذى يؤتى سكينة فى الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً فى العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقة به ، يقيس آلام الزهد فى جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستجلى « حرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهى برؤيه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا فى شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك فى « الدنيا الملوثة إفسكا وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهى إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، علّه يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطانا على نفسه وأعوأناً على أمره » .

ونجد فى بعض نسخ كلية ودمنة عرض الكتاب ( لابن المقفع ) مطولا ؛ هو بحث القارىء على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يبحث على مله يريد ، مثل قوله « ينبغي للماثل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا يتأذى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء العادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدتها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شئ فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسّعه ابن المقفع كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرأ خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجد به بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين آخرين ؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والفزائى ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً ( پاسكال ) ، وزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإنزاع ، وكذلك وصفه لجهاد نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره واهتلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي، الطيب وأبي الملاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجته لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الغزالي ، كما يحكيه في المنقذ ، شهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده في باب بعثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاوله الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جلد به الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند التطرفين من العقلين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كلية ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله الذات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيء به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدره ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتمارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتمارضها =

## ٨ - التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات<sup>(١)</sup> أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت - فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوهاهم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٨٥ هـ - ٧٠٤ م)<sup>(٢)</sup> وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك بُجعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطب والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمغامرات للمقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول المميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) نجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على القلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع<sup>(١)</sup> ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصـطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شىء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن ( الثانى الهجرى ) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع ( الثالث الهجرى ) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده<sup>(٢)</sup> .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقلیدس<sup>(٣)</sup> . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُرى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق ( أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة ) أخرج ترجمة قصة طيماس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » :

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م ) ترجم كتاب سوفسطيا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا فُرحَ جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1983-1984 ص ١ — ٢٠ ؟ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) تارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .  
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستعصى مرضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامش ص ٨ . ومجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون<sup>(١)</sup> على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمي خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي<sup>(٢)</sup> (توفي حوالي ٣٠٠ هـ أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حسين بن إسحق ( المتوفى عام ٢٦٠ هـ ) وابنه إسحق بن حسين ( المتوفى عام ٢٩٨ هـ ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا<sup>(٣)</sup> ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب لواحد منهم تارة والآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدین ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حسين يُؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل الثقله يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي ( الرابع الهجري ) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القناني<sup>(٤)</sup> ( المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م ) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوطه في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قتي ، وهو نصراني انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وعليه قرأ للمنطق أبو النصر الفارابي ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدى المنطقي<sup>(١)</sup> (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ)<sup>(٢)</sup>. وتذكر لأبى الخير بن الحسن الخمار (ولد فى ٣٣١ هـ) ، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدى ، رسالة ، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى<sup>(٣)</sup> ، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة .

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح .

#### ٩ - فلسفة النفوس :

وينبى أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير ، أو رجل عظيم .

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به ؛ وأكبر ما عُتوا به بعد الطب دراسة الحكمة : أعنى القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى ، أو النوادر ، أو الأقوال الحكيمة . وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها ؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، وربما جمعوها لجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة .

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى ، دين آبائهم . وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) فهرست ص ٢٦٥ .



رُوى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترغبتهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة للنصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آباءى أموت ، وحيث يكون آباءى أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم <sup>(١)</sup> » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

ولقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (Geist = πνεύμα = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها <sup>(٢)</sup> ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرؤه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمتد جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميّزاً .

وعلى هذا تنفق كلّة الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً » <sup>(٣)</sup> ؛ وقد اختلف في أسرها أجلّاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً <sup>(٤)</sup> ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركّب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أقس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر للميلاد ، وشرها بالعريضة الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة الفرق سنة ١٩١١ من نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر الراهبين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المقدمة

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ،  
وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذي قرره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا  
بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة  
الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام  
في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا  
يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (Vernunft=Geist=νοῦς = عقل) ،  
ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت في جملة الأشياء القانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً  
إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند النفوسطين . أما العقل المفكر  
فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما في الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذي  
لا يعتريه الفناء .

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ،  
ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه ؛  
فلنرجع إلى المترجمين .

#### ١٠ - مدى معرفة العرب بالثقافة اليونانية :

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أنتم ما خلفه لنا العقل  
اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ،  
لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متهمتين لتذوق هذه  
الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر<sup>(١)</sup> ؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يقبونها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة<sup>(٢)</sup> ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديدس Thukydidés » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوربوس وغيرها ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس ، ولسكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرقة من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فيه ما يدل على الأفعال والمراجع المنحولة التي كان يرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أى حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

## ١١ - استعمار المذهب الأفلاطوني الجدير :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب قبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة لندن

عام ١٨٩٥ س ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة قلو فطرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحراثيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية المزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عتوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع في أمانة شهيداً طريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه<sup>(١)</sup> . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الخطوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الخطوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكسافوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصراني والحراثيين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر التزالي هذا الحديث في المضمون به على غير أهله ( ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ )

س ٩ ) مستدلاً به على رأي ٤ . ولم أحتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيتاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيتاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا<sup>(١)</sup> ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط ( ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة ) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيمارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر<sup>(٢)</sup> ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بمحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرأ روحيا : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بمحدث العالم وأولية الزمان والحركة ( انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ) . ويمكن مساعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألّف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بمحدث العالم في غير زمان . وليراجع القاري تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرنا للجزء الأول من رسائله ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

( الثالث والرابع من الهجرة ) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتصمون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

### ١٢ - كتاب التفاحة :

أما مباح معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نخلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مائقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة<sup>(١)</sup> » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألّفها أفلاطون :

---

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثنائها يحسك يده تفاحة . يصمم برمجها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحاورة ترغى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . ( المؤلف ) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدونه مبهج النفس ، فيدعونه هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكما معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس العارفة بعد الموت ؛ وثواب العلم علمٌ أكمل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا يختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شيء واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجدد لذاتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وليست تجدد النفس سرورها فى الطعام ولا فى الشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوةٌ تلتهب قليلاً ، ثم تتمد ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نورٌ محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهيبها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يجهله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يُرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يُرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كلَّ شيء بعلم خالده ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

### ١٣ - أوتولوجيا أرسطو ليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »<sup>(١)</sup> . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى<sup>(٢)</sup> ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو<sup>(٣)</sup> . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهى الوجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن عالم الحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظنَّ العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسي ، وَخَلَعْتُ بدنِي جانباً ، وَصِرْتُ كَأَنِّي جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلمَ والعالمَ والعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأني واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تُقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »<sup>(٤)</sup> .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) لعمري هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخى بربليس عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد العيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .



ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشترع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الألباب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة<sup>(١)</sup> ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تخرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً<sup>(٢)</sup> . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق<sup>(٣)</sup> إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام<sup>(٤)</sup> .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان التأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه  
στοιχείωσις θεολογική ( ومعناه الأسطفسات الإلهية ) لبرقلس .

## ١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهمًا خالصًا من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسورًا لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعًا تامًا وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تآليف وشروح علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان يديها أن يستعوضوا عنه بكتابي أفلاطون : الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن لفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثمَّ عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفِّق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ — على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف — من فلسفة مُلتبِسة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حقَّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [ عليه الصلاة والسلام ] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة<sup>(١)</sup> ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(٢) هذه القارة أسامها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجحوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حفاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقضاء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسدو العلم اليوناني ، حتى لم يكن يخاط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقت أحدهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان <sup>(١)</sup> .

ولم يكن لم بد من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لم بد من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ؛ أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد <sup>(٢)</sup> .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة ، فوجهوا عناية كبرى لأحكام التي شأنها أن تقوى الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

---

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية لفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى اللامع اليونانية خصوصاً من حيث المادة والأمطلاحات . لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمحئين ليوليوس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة العلوية عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمعرفة الفرق WZKM ، المجلد ٢٩ ( ١٩١٥ ) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ ( ١٩١٦ — ١٩١٧ ) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazali ، قينا وليتزج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليُمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يُمهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة<sup>(١)</sup> .

### ١٥ - الفلسفة في الوسط :

وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ويجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشريعًا لحارف السابقين ، لا ابتكارًا ؛ ولم تتميز تميزًا يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها<sup>(٢)</sup> .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيرًا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنْ تَبَحَّ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرًا أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات . والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يَعُدُّهَا الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المذنبات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرِينَا أَوَّلَ محاولةٍ للتغذّي بشمرات الفكر اليوناني تغذّيًا أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصاري الأولين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أُناحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلّقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصاري في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملايحهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولتندع الآن ردّ كل فكرةٍ من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مُهيأةً لهم <sup>(١)</sup> .

---

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فلسفته الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حتى ولا اليونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكري الإنساني .

## ٢ - الفلسفة والعلوم العربية

### ١ - علوم اللغة

#### ١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر للميلادى ( الرابع الهجرى ) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية<sup>(١)</sup> ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عظم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فسدت الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر والفن ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يَزَلْ شأنه في ازدياد .

---

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مقاييس العلوم : « وجملته مقالين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم المعجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن

## ٢ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليفة أن تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تتنازع عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نميز بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تفحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من المحتم أن تُهيئ الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمداينة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الجليّ الجاري على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الجليّ الجاري في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يخلُ صنيعهم من تكلفٍ أحياناً<sup>(١)</sup> ؛ على أن الشذج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن المسعودي ليقص علينا أن بعض نخاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزعة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون الثمر ، فلما سمعهم عدوا عليهم فصنعهم صفحاً شديداً<sup>(٢)</sup> .

### ٣ - نخاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويحيط

(١) لا أنهم معى هذا الكلام ؛ نحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد جمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ ! خصوصاً وأنه تحرير لأموال تمس لغة العرب ذاتها في شخص نس ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجهمي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبني أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد وللأثنين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالمجلة ، فقال : ق قياقوا ق قياقين ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تهرون القرآن بحروف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصنعهم ، فأتخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ — ١٣٤ طبعة باريس .



العموضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبريه <sup>(١)</sup> لوجدناه عملاً  
باضحاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود  
متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل السكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛  
فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور  
اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة السكوفة ترخصوا في أمور  
كثيرة تشذ عن القياس ؛ ولهذا سُميَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم  
عن نحاة السكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها  
عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سَلِيَقَتِهِمِ العربية ، غير متأثرين بالثقافات  
الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثرين ، حتى لم يعرفوا في التدقيق في  
أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير  
المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة  
كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في  
مذاهبهم الكلامية .

### ٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروصه :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بى الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته  
خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ ، البعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان والقرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (περί ἐμπνεύσεως) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً لخليل بن أحمد<sup>(١)</sup> ، يَسْرُ العرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أمحاء لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة<sup>(٢)</sup> .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهي في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في اللغة أهي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدرج رجعت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ورى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليلية ، وكما جُمع النثر الذي يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنِفَتْ أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetoric يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد الجاحظ أثراً في الناحيتين : أما في الخطابة فإشارته إلى القياس المنصير في البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فابذكرة البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعي للأدب عندهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العروض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد<sup>(١)</sup> ، أستاذ سيديوه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويروى أنه مُستنبط علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القوي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وزنه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قرة<sup>(٢)</sup> ، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

#### ٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحقّ للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي ( الرابع من الهجرة ) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ ( ابن خلكان ج ١

ص ٢١٦ ) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نصرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة ، فهي مُضرّةٌ بالعقيدة ، وتؤدي إلى مفسدٍ نعوذ بالله منها<sup>(١)</sup> .

فلم يكن العرب يمحون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء المذة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم نقرأ أساتذة اللغة المتشدّدون من صبيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجليل أكثر عما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرقي صورة فيها دقّةٌ وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جملة ؛ وتجلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وضعه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

## ٢- مذ هب الفقهاء<sup>(٢)</sup>

### ١ - السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلمُ أفعاله ويبني عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم النَّاسُ ببنيته (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاحتذاء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لسكرة أبي سعيد عن الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأسول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ لأ كبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ م ١٢٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌ  
كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أفوالهم وأفعالهم على سنة النبي ، كما وصلت  
إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب  
جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون  
الحياة العربية البسيطة وجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب  
المنزل ، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ،  
ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما  
يهدبهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً  
طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات  
الإمبراطورية الرومانية القديمة <sup>(١)</sup> .

وسمى الفقهاء الذين جعلوا رأيهم شأناً في إصدار الأحكام ، إلى جانب  
الكتاب والسنة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة ( ٨٠ - ١٥٠ هـ ) ،  
مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك  
( ٩٥ - ١٨٩ هـ ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

---

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لتري مقدار هذا التأثير  
( س ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم<sup>(١)</sup> .  
ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تعلّة  
لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء  
إلى الحديث المبين للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صوب ، وأولت ،  
بل وُضع الكثير منها ، وقررت قواعد يُعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث  
من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته لفرض الذي  
يُسْتَشْهَد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة  
نسبه لغيره .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثر  
ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث —  
وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة — جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً  
له عن أبي حنيفة .

## ٢ — القياس :

وكان تعلم المنطق مؤخرًا بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ،  
هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

---

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف  
بربيعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك  
ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ،  
أو سنة ١٣٦ هـ . ( ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام أساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمى <sup>(١)</sup> .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيق منه فى أولهما . ولما ألف الناس استعمال القياس فى الأبحاث الذخوية والمنطقية سهل عليهم الأخذ به فى الأحكام الفقهية ، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيل ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً ( أى بطريق القياس الاستدلالي ) <sup>(٢)</sup> .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن فى مجال أضيق .

واتصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلى ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقى فى الفقه لم يَنَلْ كبيرَ شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وفيها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل فى المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أت الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل ( المؤلف ) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بأباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .  
على أنه لا يزال لقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع<sup>(١)</sup> .

### ٣ — موضوع الفقه وضمرته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة ( ويستنون الفقهاء في المغرب ) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام النزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة<sup>(٢)</sup> .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والمصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ — ١٧٨ .

(٢) إلهام العوام عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .



وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفريعاتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة<sup>(١)</sup> .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :  
(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرؤها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

---

(١) حض الدين على التكامل الخلقى بالفضائل كلها وعلى التكامل العقلي بالمعارف والتكامل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والفريضة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسي ، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الجليلي بن أسد الحماسي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نشر في أنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد الحماسي أبو طالب السكي بكتابه « قوت القلوب » والفرزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهندي بالمعنى الصحيح .

( هـ ) أعمال نهى عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات <sup>(١)</sup> .

#### ٤ - الأصول والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج في الباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند النازقة ، مذهباً خاتماً ينزع إلى الرُّخد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين ستركلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن <sup>(٢)</sup> ، ولأن نزعة الإسلام في جعلها نزعة جامعةٌ توفق بين العارفين المتناقضين .

على أن السيادة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالت المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاحُ بين الأحزاب السياسية أولَ عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M O. LIII, S. 155. (للؤلأ) .

(٢) يقصد للؤلأ آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »

ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعي دستوري ثابت ؛ ولكن الحكم الأقوياء لم يحفلوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدوا ذلك من التديقات الكلامية ؛ أما الحكم الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكثافة .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصوّر شخصيات الملوكة وآدابهم ، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص ، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقابية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة في المادة غير المصورة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربي لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة العرب فلسفة عملية .

### ٣ - المذاهب الاعتقادية

#### (مذاهب التكلمين<sup>(١)</sup>)

##### ١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن المسلمين بدين ، ولم يجهشهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،  
واسكنهم لم يتلقوا فيه عقائد<sup>(٢)</sup> .

(١) به مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقاته  
التكلمين لفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ وفيه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن  
التكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تيفان وريت ، ويذهب ريت إلى أن مذاهب  
التكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته  
لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرلست رنلن .  
ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام  
يجب أن تلتصق في مذاهب فرق التكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب  
من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين  
للأشعري والافتصار للخطيب ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم  
الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم  
الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً ( انظر مثلاً فصل علم الكلام وعلم الإلهيات  
في مقدمة ابن خلدون ) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 368.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroïsme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان  
معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين الماديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب  
الوحي الإلهي ليست كالكتب المادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى النهج =

= الخاص به ، وطبقاً للفاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بمد ما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفاتكة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم - يستندين إلى استقراء أحوالهم - والذي يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين ، خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفاتكة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يترف بالتبوة وبأنها ظاهرة وقمت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على النهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتضيه ميداناً لا تخدعه فيه الوسائل العلمية التى لا تمدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً ملاهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى كآدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر . شأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب أروحي ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

نبوياً في هذه الأرواح . وهنا لا يعيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص  
لجمله صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية  
لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل يعنى وصف  
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدققة أو تحليله في الممبل أو الوصف  
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب  
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويمائنونها بأرواحهم ، ويرون  
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا  
أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفيننا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح  
على ظاهره من سمات ؟ وأن هذا من أحاسيسه التى تخرج بها نفسه والتى لا يعرفها  
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن  
القرآن لا يحوى نظريات نبوية ، على طريقة المؤلفين في المادة ذلك أن القرآن ،  
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يمحى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد  
إحصاء وحوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالربى  
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار الميان الحسى أو العقلى ، كاداً  
في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،  
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالنسبة  
بين النغم الجميل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قصايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه  
في الكون ، وعن الكون المولى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء  
وعن الحقائق النقية والموالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطيعى السليم ،  
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قوالبه بما اسطمن

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التعتثر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان الفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش المعارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة النزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقة في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي ينبثق أسامها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذاب الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بوجوده ،  
على سبيل الاستدلال العقلي من الأرض على المؤثر ، ومن الإتيان والنظام والتدبير  
على النظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه  
ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف  
الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر عما سمع الناس ، وما أنزل الله من  
السماء من ماء ، فأحياء به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصرف  
الرياح والسحاب السخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ،  
آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات لموقنين ، وفي أنفسكم ، أئلا تنصرون ؟ »  
(سورة الداريات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم .  
حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ »  
(سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم حلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ؟  
أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يوقنون » (سورة الطور ، آية  
٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شك ، فاطر السموات والأرض ؟ » (سورة ابراهيم ،  
آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون فضله في أقوالهم وأعمالهم  
وما يضمنون أو يقرّون من نظم ، هداةً للناس فإن قول النقاد لهم لم حيث  
منظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مفدياً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق  
والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل  
السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النص تحتوى الوحي ، فيصبح بمنزلة  
وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمعنى  
الذي نُسبَ إليه في أول هذا الكلام ؟



وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نملّه نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [ عليه السلام ] باختلاف أحواله النفسية ، وسلّموا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أو لم<sup>(١)</sup> ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتناولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فهاهم النبي خوفاً من أن يعيل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جربا وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التمازج الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب على نقطتين : على الذات الألهمية ومسدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التمازج يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولدنزيهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «المقيدة والشريعة في الإسلام»، وغير جولدزيهير ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضوراته العقلية للإسلام الصحيح ، ولا حاول المدالة بالقوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة ، مما نبه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنَّ أمُّ الكتاب وأُخَرُ متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيقتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يغلب عليها أحياناً الشعور بعظمة الله وقدرته ، حتى يتضائل بيجانها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل : «خالق كل شيء» ، «وهو القاهرة فوق عباده» ، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» ، «يهدي من يشاء ويضل من يشاء» ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل : «وقل : الحقُّ من ربكم ، فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ، «لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية» ، «كل نفس بما كسبت رهينة» ، «من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلَّ فإنما يضلُّ عليها ، وما أنا عليكم بوكيل» ، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُسرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى» ، «فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» — لكان لرأي جريم أو جولدزيهير بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحى المحمدى على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متملق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم ( فى التعليق السابق ) القول بأن الوحى الدينى فيضٌ عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكعب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجهة لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولندزهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدلل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى : أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادى صرف — وجود مادى وحياة — وجود مادى وحياة وفرزة عليا — وجود مادى وحياة وعقل — وجود عقلى صرف . وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجودها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجودها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الوجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ بعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجى في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على مادونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الأحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان ) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طزيق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كُنت في Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالعمل - واسبغت حياته امامه مشكلة ، وغنى ما ينتج عن هذا الإشكال ،  
متبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هــ يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة  
نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون .

فالدين الكامل لا بد أن يمر عن هذا كله : عن المطلق وإطلاقه ، وعن  
المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد  
القياس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح  
دينا للإنسان أم لا يصلح

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يطلق عليه أى  
اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجاباً من طريق إثبات شيء له من الصفات  
المعروفة ، إذا أُحدت هذه الصفات معناها الباطني ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ،  
بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق

وهو أخيراً لا يدرك إلا بداهة ومن طريق الانسجام فيه ومن طريق وعي  
من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما نرى فيها ،  
فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تيسر إلا بالرجوع إلى  
المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة .  
وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بداهة في تعريف ولا معيومات ،  
فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وبما فوقه ، وهو لا يمكن إلا  
أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والقاربه وعلى إدراجه تحت معيومات ، وكل  
ذلك لا يبين حقيقته ، وهو في حوز المطلق لا معنى شيئاً

والملاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقي ، ولا  
أن يعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنيّاً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الوجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبليّغُه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلّغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للأحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددّها ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق ( الذات الإلهية ) أحياناً ويعبر مراعيًا أحوال المحدود ( الإنسان أو غيره ) أحياناً أخرى — وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الصلورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مردّه إلى النظرة الفلسفية لآراءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعال لما يريد » ، أو « لا يسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » ( بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم ) ، أو « كل شيء هالك إلا وجهه » ( بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للملح وجه الله ، أو « على العرش استوى » ( بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف ) ، أو « وجوهٌ يوءى ناضرة إلى ربها ناظرة » ( بمعنى اتجاه بنى آدم نحوه بذواتهم لمشهود ذاته بجهاها وجلالها اللذين لا يوصفان ، لا بصيوتهم ، لأنها غير مذكورة في الآية ) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمة » ( بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته ) ، أو ما ورد من أنه لا يمتد ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من العدل — أو من صفات مما له نظير في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحى ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملك الأرض « وحليفة » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمى إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً مافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى محرداً لا يمكن عقد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كل كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعنى أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذى هو منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم شيئاً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلتنى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقهما ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلي وعلى التأمل العميق فى العقل وأحكامه وفى الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظار العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات اليمان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتبجّل صفات الوجود الواحد أوضح وأجل ؛ وبعبارة الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التى لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .



فَيرَ أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبار ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك السكّان المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يجر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه ( المطلق ) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فَعَالٌ في غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخَاطَب ويكلف باعتبار أنه مرِيد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حرية تامة لكان مصيباً من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّرٌ ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعنى مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية . وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في الشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعومة إلى تناقض مزعوم في القرآن ؛ وتعليلها ينير ناحيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجدته ، كما يتصرف بتصرف موجدته فيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذى تعبر عنه .

وينبغى ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل فى أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لوجوده ؛ لأن الاستقلال الحقيقى فى الفعل يحتم الاستقلال الحقيقى فى الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما فى القرآن من مثل : « قل : كلٌّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نهى عن الكلام فى القدر لما يؤدى إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصى وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الضرر وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما أعتقد - أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان فى الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، فى وجودها ؛ وهذا ما يتناقض مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسى فى كل دين وأن الاعتبار الذى يقوم عليه أصل أساسى فى كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتناقض مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هى : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجود له ولقواه وملكانه من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض . لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما فى الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس فى هذا تناقض عقلى .

ويلتقى الطرفان لو نفدنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن ننظر فى داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق

ونقطة أخرى هى : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان فى وجوده

وقواه أثر الموجد ، هو منه ( الموجد ) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وبغال المقامات السنية أو العقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقارمات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقصديات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذى يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخل فى حلقة من التأثيرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد فى القرآن بالنص والمعنى .

وفى القرآن آيات تُقرز الحق المطلق الأعلى لله فى الإيجاد والفضل ، والتصرف والتدبير ، وفى القدرة على التغيير والتبديل ، والبسط والقبض ، والعطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرز العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تمسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التمسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التى لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والمدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجرى على سنة الكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود فى بقائه الظاهر فى المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو فى ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطوق

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ شيئاً من شيء إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيتَ » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينهبه إلى الآ نفسى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، وبطأ به ، وداخله في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الوجود في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف تُوجَّه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يمدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمدرجة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجَّه لمن يقول بوجود الأله المذبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وضلالهم وأنهم في طيائهم أشبه بعمادٍ مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كان في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضمون أنفسهم ، تمثيلاً مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتموزم فى الغالب المعرفة بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شئ من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمرة انسجام الروح مع الوجود الحى ؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشئ الذى هو تعبير عنه ، يطرُقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة الباشرة للباحث المادى ؛ وهم يكتفون بما يشبه المزل فى موطن الجد ، فيشيرون إلى التمارض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا ينوص على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوز التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُكلم معه شقائه .

إن القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك تماماً ..

فالمُتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شئ لله نسبة ميتافيزيقية لامادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والمُتدين المعتز بفعله للخير المعترف بالمسئولية فى فعله للشر يجد ما يُرضى شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التى يتصورها .

والمُتدين المذنب السرف على نفسه يجد إذا تاب وأب ما يبدو بأسه ويطمئنه

على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخاسر الذي يزعم أنه هالك ، قُضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه بعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا المصيرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكرى ونحو النظرة الموحّدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتجّ متسائلٌ : لماذا يوجد الشر ، انّ شرار فى الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يحصى أبعاد معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود فى الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكان المحدود أو الكائن الروحانى الملائس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شيء سلبى فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفة ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حرّم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من الحق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المعاندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى النال فى الوجود كله ، كما يقابل الوجود عدمه بالاعتبار العقلى . والشر النسبى مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للكان أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والمذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشنة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك ،  
 إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؟ وهذا تناقض لا ينفذ إلى  
 انسجامه إلا من ترقى بمشهده للأشياء ، حتى يبين كل نواحيها . وكـم من الآلام  
 نقرضها نحن على أنفسنا أو نَحْتَمِلُهَا سَعَاءَ حَتَّى فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ ! وَكَمْ أَرَعَتْنَا ضَمَائِرَنَا  
 عَلَى الْاعْتِرَافِ بِالْخَطَا وَاحْتِمَالِ الْعِقَابِ فِي أَلَمٍ وَسُرُورٍ ! ؟ وَكَمْ أَجَبْنَا أَنْ تُسِيلَ الْمَأسَةُ  
 مِنَّا الدَّمْعَ أَوْ لُحْمَنَا أَنْفُسَنَا عَلَى عَدَمِ الْحُزْنِ وَالْأَلَمِ وَالْبُكَاءِ فِي بَعْضِ الْمَوَاقِفِ !  
 وَكَمْ رَغِبَ النَّاسُ فِي أَنْ يَكُونُوا شُهَدَاءَ !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالسلام  
 هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة  
 الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً  
 متشابهين ؟ ودل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،  
 ويكرههم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام  
 كل إنسان مستقلاً بوجوده من الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبنو  
 الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود  
 الخبير ؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا  
 لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد  
 هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للفكر من  
 الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبرٌ واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة  
 مستقلة متصارعة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام  
 وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن  
 العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبطاً بالأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته



يبحث عن العلة والوحدة ؛ والمقل حقيقةً لاشك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بالهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ - القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمر جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمدّه بتياري وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليتين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضافان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقررانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ - القول بموجد للكون فمآل مؤثر في جلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشمور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، ذن الفاعل - حتى في العادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ؛ كما لا نشعر بأننا نحن الذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورنا عنها من جهة أخرى ؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

( أ ) القول بالوجود المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل من شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً لحكمهم ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالمقل الإنساني وأحكامه فالمقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسيباً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان وممبراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموحد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من السلميين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبين لها الجادّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

( ب ) القول بوجود مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية - حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تنتجها نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله محتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهى عدالة دقيقة إلى حد تصيبق مجال الفعل الإلهى ، بل مجال الفضل الإلهى ذاته ؛ والموجد لا يتدخل فى الـكون ، وهو فى علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى العدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بمقله ، لا يتعدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتمداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرم النسبية المحتجين بالعقل الإنسانى فى كل شىء ، كالمعتزلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفى مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشىء الذى وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الكامل ، لأن كون الشىء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفى نظرتهم من التمسف بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(ح) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، تخلفه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو فى رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا — حرصاً على التوحيد الحقيقى وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين — أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المنطقى ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شىء عند ابن سينا وشىء فى بعض آيات القرآن .

(د) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكاتهما أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تثقل عليه بحسب فطرته الأصلية - وإنى أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطابق إحدى ناحيتي طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بعض الشعور - بممارسة عقله وبحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبانه من بذل المجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال ؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً ( نظرياً ) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون ( عملياً ) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمن الخلقى لا يوجّهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، لماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو هجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسومنا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويرأها فى حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

\* \* \*

ولخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل جهة .

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبني ألا ينظر  
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا في فراغ مطلق ،  
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً  
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه  
صنات الوجود الحق الذي هو منه ، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكال عملي في  
إثباته الخبر ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبني ألا ينظر  
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده  
كاه وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويزول  
عنه التناقض ويهود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه  
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

هذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛  
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتمارض القرآن لا أساس له ؛  
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئا ، لأن الاتفاق تام بين الجميع  
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يعبر  
عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه  
فهم شئونه . وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني  
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .  
لكن هذا العقل لا يؤتى من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من  
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية  
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن ينبروا منهجه ويطلقوه  
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيـرم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصراني ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغَ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والنفوسطية<sup>(١)</sup> .

== نحو النفس ، إدراك كلياً لمساكن متحررة من غمائل النسيية ؛ وقد وجه القرآنُ العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُغفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » ( سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١ ) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ التدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكونَ منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ؛ لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعترف عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى المذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية ذهي آراء النصراني الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة ، بخلاف صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير ، وليس هو اليوم بالشئ الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شيئاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوية ، لا يستطيع معه أحد أن يفكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة أكثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . وامل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي ؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح عليه السلام [م] أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى<sup>(١)</sup> .

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الفنوسطية أولاً وما ترجم من

---

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرة ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث في القدرة حدث أيام التي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية للعقل الإنساني » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدزير في مجلة جمعية المشرقين ، الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1908) ، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإبلاي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي . ويرى جولدزير ( المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألماني ) أن منشأ حركة القدرة يرجع إلى محاولة البوحي بين تصور القرآن .



الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالهلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

## ٢ — علم الكلام<sup>(١)</sup> :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابيةً أو شفهيةً ، على غلط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »<sup>(٢)</sup> ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لنظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على جملة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم مُنِخت للاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت مباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في العبريات كالمنطق في الفلسفات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه سار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » ( شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق الأبهجي ص ٤ طبع طهران ) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم نفاً من فنون « بهم بالمنطق ، والمنطق والسلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كلام » بمعنى ناظر أو جادل . وليرجع القارئ إلى كتاب المواقف لعبد الدين الأبهجي ( ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، واللؤلؤ ( ص ١٨ من طبعة ليبترج ١٩٢٣ ) ، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للخطاط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا اللقاع المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فسر داخلي في النفس .

عبارة تدل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik ( = الجدل في المسائل الاعتقادية ) أو Dialektik ( = الجدل ) فقط ، وسنرجع فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « المتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة وتبعون مذهب ( أصحاب الحديث ) أهل السنة<sup>(١)</sup> . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker ( مفكرين مدرسين ) أو Dogmatiker ( منهجو العقائد للمقبولة مقدما ) والحق أنه على حين كان الجدل أوّل من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يعملوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

١- أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛ وقد شدد في التكفير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاد<sup>(٢)</sup> ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة<sup>(٣)</sup> بل إن هؤلاء

(١) يمكن الحقيقة أن كل الدين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتقادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التفسير في الدين للأسفرايين ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر من ٧٣ ( طبع بعد ذلك ) : « وما اتفقوا عليه ( المعتزلة ) من فسادهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما المرجئة فنّ المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — واهم مذهبهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ من ١٩٧ فأستدعا

الأخبرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل<sup>(١)</sup> .

### ٣ - المعتزلة ومفهومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين<sup>(٢)</sup> ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهب كلامية منسقة ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للتدريسية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام للأمنون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضة لقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا محصنين لعقائد الناس ، يحملون السيف محلّ الحجّة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقومون ببناء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أجب ! فأقبل ، ثم قال له : أدير ! فأدير ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والتدريسية الثقاتين بجمرة الاختيار ، وقد أولواهم أئمتهم وأسسوا أصل بن عطاء ( توفي سنة ١٣١ هـ ) مذهب المعتزلة .

مذهب في العقائد<sup>(١)</sup> . وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً لل بدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التلميم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسابرين ، في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غلظلة مبحوجة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتَّسم به الرجال في الشرق<sup>(٢)</sup> .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

---

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى أصول الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في عس الوقت ، المارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأضرى التي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المحسنة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه معتززين من تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظاهراً ، وهو لا يجوز في حق الله ؟ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبس أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فجعلوا لله صورة ذات أيمان وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمساخة ؛ وحكى عن داود الجزارى أنه قال : أعفوني من الفرج واللحية ، وأسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً وطناً ومأ ، وقال إن له وفرة سوداء وشرراً شديد الجودة ؛ بل أخذ هؤلاء المحسنة من اليهود تشبيههم الفليظ ، فأثروا بأراء ضالة لاتدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر الملل والحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية<sup>(١)</sup> . ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

#### ٤ — الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدّر له . وكان القدريّة ، أسلافُ المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تكبيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويماقبه على حسب عمله ؛ وهم يسمّون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته<sup>(٢)</sup> .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، والمرجئة إلى حد ما .

(٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المصهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في للبديهي القديمة ، ولذلك حاربوا الثنوية من القدرس القائلين بعبدين هما التور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الواقعة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد للشيعة الذين يتسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالإنسانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المشئول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء . بمالي ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجسراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وفي منزلة القسق ، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يثب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن أفعاله تتمهي مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي .

ولابد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، ( انظر ب ٤ ف ٢ ق ١ ) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر ( الرابع المعجزي ) كان المعتزلة يصدّرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالمدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليشبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه<sup>(١)</sup> ؛ وليس خالق للأفعال فقط ، بل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على الفعل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها قدّ لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلفها الله في الإنسان : أي تقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناقض أن تكون عرضاً ( انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢ ) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة للولادة في الطبيعة وسائل أو عللاً ثانوية ، وسأول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر للعل ٣٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإسلاميين للأعرجي وفي اللؤلؤ والنحل ص ٣١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النخعي ص ١٨٤

الله ر بن سِدَعَات حَكْمَتِهِ ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُهَا في الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدله ، فهنا تُقَيِّدُهَا حَكْمَتُهُ .

بل هم علَّلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا مراداً<sup>(١)</sup> . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله<sup>(٢)</sup> ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته<sup>(٣)</sup> .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يحاط بها يخلق جميع الأفعال<sup>(٤)</sup> والحوادث ؛ فنفروا من رأى المعتزلة ، وشبههم بالجهوس القائلين بالاثنتين<sup>(٥)</sup> .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الضرر والمعاصي ، ولكنه لا يفعلها لتبجحها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فاقه عنده لا يوسف بالقدرة على الضرر ، ومذهبه أنه لما كان القبح سفة ذاتية للقيح ، وهو المانع من إضافة الضرر إلى الله فعلا ، ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً بجهوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويجد القارئ الأسباب التي أدت بانظام إلى هذا القول مبسطة في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخطأ ، وفي كتابنا منه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أفعاله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرة ( القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لما ) بجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودورها

## ٥ - الذات الإلهية

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة الصامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجل هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيدهم جازماً<sup>(١)</sup> ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة<sup>(٢)</sup> . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر<sup>(٣)</sup> ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً ينفى عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة مغالاة لما يجب لله من توحيد<sup>(٤)</sup> مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عند النصاري ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بمات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً لم يعلم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) الملل ص ٣٠ - ٣١



لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأنايم الثلاثة من قبل بأنها صفات<sup>(١)</sup> ؛ ولكن يخرج  
المتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يحملوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعا  
لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة<sup>(٢)</sup> ، وأن يعتبروا هذه الصفات  
جميعاً وجوهاً وأحوالاً لذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يحملوها عين الذات<sup>(٣)</sup> ؛  
وبكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من  
طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نجد الفلاسوف ينفي الصفات ويقول : الله  
عالم بذاته ، نجد المتكلم من المتزلة يقول : إن الله عالم يعلم وعلمه ذاته<sup>(٤)</sup>

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ؛  
ذلك أن مذهب للمتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس  
كثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأنايم الثلاثة على أنها صفات ؛ فتلا جاء في كتاب مصباح الظلمة  
وليضاح الخدمة لأبن البركات المعروف بابن كبر ( ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia  
Orientalis, XX. p. 634 « فصل في الذات ومعاني الصفات : ذات الباري تعالى جوهر  
واحد موسوف بثلاثة أنايم ، وهي يعبر عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب  
هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا  
الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فال موضوع ، أعني الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أي الصفات  
المعبر عنها بالأنايم ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأنايم تابعة للجوهر » .  
(٢) الملل ص ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل الملاف . راجع للمل للشمسستاني ص ٣٤ ،  
ويقول الشمسستاني ( نهاية الأقسام ص ١٨٠ ) والأشعري ( مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣ ،  
٤٨٥ ) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي من الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤ . ثم إن أبا هاشم  
قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذات  
موجوداً ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، إنما على حياها فهي ليست  
موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق السكون استمساكاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدل على الله بصفوهاته ، وإن قلَّ ما نعرفه عن ذاته .  
على أن المعنزة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله لا يشرِّكه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشعدوا في عبارة القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذاتاً في جميع بلاد الشرق ذيوهاً كبيراً ، تؤيده فلسفة أرسطو .

## ٦ - الوحي والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يعدُّون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛ وربما كان القول بقدم القرآن للنزل على النبي متابعةً لمذهب النصارى في الكلمة (Logos)<sup>(١)</sup> . ذهب المعنزة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله غير منطقي ، وذهب بعض الخلقاء - معارضين لذلك - إلى رأى المعنزة ، فأعلنوا القول بخلق الترات عقيده لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبه على رؤوس الأشهاد . ومع أن المعنزة أرادوا باتحالم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أثبتت هؤلاء الخصوم ، وكان وزعج

(١) أغلب الظن أن لقاةً للمشكلة المتصلة بخلق القرآن أو قدمه ، هي طرح مشكلة قدم الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة فـ كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ، أما من ينق الصفات القديمة فهو ينق قدم دليلها الخارجى . هذا ما يميل إليه جولفزيهر ومارتقان أيضاً : المفاخرات ١٠٤ ؛ ودين الإسلام لمارتقان ص ٤٧ وكلاماً بالألمانية . أما ما يميل إليه بكر (Z.A. 1913) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفي مقاله عن مادة كلام في حائرة الإلهام الإسلامية) من تأييد نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضيف ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم العالم وتأييد المتأخرة منذ أول عهد العرب بالسكر الفلسفى من كلام تفسى وكلام لفظى أثرى في القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل النقي أكبر سلطاناً مما يهذى إليه النظرُ العقلي ؛ وَرُبِمَا كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يُؤَفِّقُونَ القرآن حقّه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم ، تأوّلوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعمّون على العقل أكثر مما يعمّون على نصوص القرآن . وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى ربيعة فِطْرِيَّة عقلية توفّق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فِطْرِيّاً يُؤدّي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية للمعارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان<sup>(١)</sup>.

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجها المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبُعد بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .

وكانوا أول أسرم يتخفّلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً ، لما

---

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وأن النظر العقلي المؤدّي إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والبيع تحب مررتها بالعقل ، وإجماع الحسن واجتباب القبيح ، كل ذلك واجب على الفكر حتى قبل ورود الوحي وإن أصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويقول المهرستاني بعد كلام لجبائي ( — ٣٠٢ هـ ) وابنه أبي حاتم ( — ٣٢١ هـ ) بهذا المعنى المتقدم : « وأبينا شريعة عقلية ، وردّها الصريحة النبوية إلى عقائد الأحكام ومؤلفات الطوائف التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على الزعة العقلية القائمة على المعتزلة والتي جعلهم يبررون هذه الديانة العقلية . الملل من ٢٩ ، ٣٦ ،

كانت السلطة السياسية تنزع منزعتهم وتشدُّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون مدم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

### ٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه المُجالة يصح أن نداول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية<sup>(١)</sup> . ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف<sup>(٢)</sup> الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي<sup>(٣)</sup> ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أوّل المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) ليرجع القارئ في فهم ما يلي من شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب الندة عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألبانية ، ففيهما الكثير من شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء. الفُزَّال المتوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب الثنوية والجبورية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة المهيمنة إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسه وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخالق والذبي الذي من شأنه أن يقتضى الجزية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدرة : دائرة القدرة خيره وشره من الله ، كالذي يرض للإنسان من اللز والمانفة ، ودائرة القدرة خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التي يفعلها عن قصد وإرادة — راجع مذاهب الواسلية في الملل والنحل للشمريستاني وكتاب مذهب الندة . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفي في أول خلافة للتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ أطلق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارئ إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ؛ وللواضع مبينة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب مذهب الندة عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا ينصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه بحمد سبيلا للتوفيق بين الطرفين فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حتى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وتبدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله<sup>(١)</sup> ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه<sup>(٢)</sup> ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن تأثروا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في<sup>(٣)</sup> يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً<sup>(٤)</sup> .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة ( قول الله للشيء : كن ) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تغاير المرئيد وللراد<sup>(٥)</sup> . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المُثل الأفلاطونية أو عقول

(١) اللال س ٣٤ . ويقول الصهرستاني أن أبو الهذيل أخذ رأيه عن الأفلاسة ، وصرح الأشعري س ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول ) أن أبو الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .

(٢) عند أبي الهذيل أن الله سمع بصير ، يعني أنه سيسمع وسيبصر — اللال س ٣٦ :

(٣) زاد السوفية حاسة سادسة لرؤية الله . ( المؤلف )

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، لرى خلاف هذا .

(٥) ملل س ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

١٠٨

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

· ويفرق أبو الهذيل بين أسر التكوين الذي يحدث لافي محل ، وبين أسر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أسر ومعنى ، ويقوم بعمل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني ، ولا تكون الطاعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي ، ولا المصيان ، إلا في هذه الحياة . والأسر والنهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي ، فيها اختيار ، وكما نرى فيها زاجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُ عليه السكون الدائم<sup>(١)</sup> . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالهت الجسدي<sup>(٢)</sup> .

· ويفرق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح<sup>(٣)</sup> ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

---

(١) للعل من ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن الحركة أولاً تبدأ منه ؛ والتي دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يحمل القدمته وسدده وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينال القدم التي أراد أبو الهذيل وتليها النظام أن ينتهت به وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينال ما يجب به من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار ووزود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافي والنظام ؛ (الاتصار من ١٣ — ١٤ — فارق التهافت للفضالي من ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ من ٢٨ — ٣١ .

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبرر هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار الهمت الجسدي .

(٣) ملل من ٣٥ .

إذا فعلناه من غير سر ، وهو من كُتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق القطرة .

والإنسان مكلف بإحياء القطرة والعقل ، وقبل ورود الوحى ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُعرض عن القبيح كالكذب والجور<sup>(١)</sup> ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبى الهذيل قادر على ذلك .

## ٨ - النظام :

ولأبى الهذيل معاصر أصغر سنًا يلقب بالنظام للتوفى سنة ٨٤٥<sup>(٢)</sup> ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بين . هذا الرجل مفكر جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاص على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزينج ، جيّدُ القياس ، واسكنه قليلُ الثبّت من الأصل الذى يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل مير . وكان أهل عصره يعدّونه مأفونًا أو زنديقًا ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكسافوراس . ( انظر أيضًا أبى الهذيل ) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر<sup>(٣)</sup> ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) اللل س ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار بن هازم البخى المشهور بالنظام للتوفى ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح الميرون لابن نباتة ، وعمون التواريخ لابن شاكر س ٦٧ ب . مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أولى ما قيل عنه ؛ ولله محمد القارىء تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) اللل س ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،  
والآ من ذا الذي يستطيع أن يحول يفته وبين أن يظهر كل ما عنده من  
الجلود والجمال؟<sup>(١)</sup> .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من  
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وُصف بأنه مُريد لأفعاله فعنى ذلك أنه  
خالقها ومنشئها ، وإذا وُصف بأنه مُريد لأفعال عباده أو لتووع أمر فعنى ذلك  
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُنْجِر<sup>(٢)</sup> .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات  
خُلقت كلها ضربةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، ومرار الزمن  
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها<sup>(٣)</sup> .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ( انظر ب ٢ ف ٣  
ق ١٢ ) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعلل قطع مسافة متناهية إلا بفرض  
الطفرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام  
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،  
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن  
النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ص ٢٢ — ٢٨ .

(٢) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ .

وكتابتنا عن النظام ص ٨٩ فابعداً .

(٣) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .



بعد أن يزول ضدّها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغيير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيّر في الكيف . ويرى النّظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام<sup>(١)</sup> .

بل يذهب النّظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس<sup>(٢)</sup> .

أما في السائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النّظام يفكر حُجّة الإجماع والقياس ، ويعوّل على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كما جاءهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة<sup>(٣)</sup> .

والنّظام بشاطر أبا الهذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل<sup>(٤)</sup> .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعجَز في نظمه ، بل الإيجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النّظام أن ما يمسى بالأمراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرواح أجسام لطيفة ، وهو لا يثبت إلا مرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النّظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يزدوه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبغدادي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استنبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله <sup>(١)</sup> .  
ولم يكف يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب  
إلى أن هذا " " ينتهي بإحراقها للجسم .

#### ٩ - الخلل في

وقد انتهى إليها عن أصحاب "شأنهم" آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،  
ولكن هذه الآراء كلها خللت من الخلل .

والجناح المتوفى عام ٨٦٩ م <sup>(٢)</sup> هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة "المتن" .  
كان الجناح أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن  
يتم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؟ وهو يصف في كل شيء  
الطبيعة ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة  
إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء <sup>(٣)</sup> ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،  
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في نسج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل عمله  
اضطراري يأتيه من أعلى <sup>(٤)</sup> . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل ص ٣٩ ، والاختصار ص ٢٧ - ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ،  
واللوائف للأبي ص ٥٥١ - ٥٦٣ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد ثبت على التسمين ، وفي  
كتابنا عن النظام كثير من تلميذه الجناح .

(٣) ملل ص ٥٢ .

(٤) يشرح الجناح من ذلك بقوله : « إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شيء  
من ذلك من أفعال العباد ، وليس العباد كسب سوى نعمة ، ويحصل أفعاله طباعاً » ،  
ملل ص ٥٢ .

العلم<sup>(١)</sup> . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَهاً<sup>(٢)</sup> .

وليس في هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا في كثرة تأليفه .

#### ١٠ — معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة المتزجة بالمنطق ، وفي هذه الناحية بوجه خاص نلص تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالي ٩٠٠ م<sup>(٣)</sup> ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم في أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته<sup>(٤)</sup> . بل إن معمرأ ينكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاتق في حكم الرشيد ( المنية والأمل لابن المرفعي ص ٣١ — ٣٢ ) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م ( أواخر القرن الثالث ) تاريخ غير دقيق .

(٤) المرجع إلى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لرى النص المتعلق بهذا الرأي وتعبيل

الفهرستاني له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم<sup>(١)</sup> . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً<sup>(٢)</sup> . وعنده أن الأعراض لا تنفائى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى<sup>(٣)</sup> ( Conceptualist ) ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهنى<sup>(٤)</sup> .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن مُعَمَّرٌ لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم<sup>(٥)</sup> ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات فى هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر مريدٌ مختار ، والإرادة هى فعله الذى لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يشعر بالنظام الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألمانى م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد ظهر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب A.S. Ph. الجزء ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هنا مما ذكره الشهرستانى حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن المرص يقوم بالحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هنا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمرأ قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بعمادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو الماسة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصريف » ( ملل ص ٤٧ ) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعاसे ( مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢ ) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد<sup>(١)</sup> . (انظر رأي الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعه مناهجهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في ذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .  
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)<sup>(٢)</sup> فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطٌ بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال<sup>(٣)</sup> .

والشك عنده ضروري لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي<sup>(٤)</sup> .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع للفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلاً<sup>(٥)</sup> .

(١) جرى معمر بجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي للتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، وللمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأي أبي هاشم هي أن الصفات المفهومات ندرك بها القات كما ندرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على القات أو أن تكون هي القات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح المواظف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

## ١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع ( الثالث من الهجرة ) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر ( الرابع من الهجرة ) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقم بقاء المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup> .

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتحيّف من حق الإنسان وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

---

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبلي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفضوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري لجرم في أقاص السهم « ابن خلكان . والأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحصان الخوض في الكلام ، والمالب أنه ألهمها وهو ما يرال على مذهب المعتزلة . ثم فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب القمع ، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه<sup>(١)</sup> .  
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول  
ببعث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القام  
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من  
الأزمان<sup>(٢)</sup> .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر  
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يَسلم في هذا من التناقض .  
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق للإنسان  
وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبيتاً لأفئدة المتقين ، وأن  
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،  
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات<sup>(٣)</sup> .

---

(١) اللل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المضمورة . قال الجبرية إن الله  
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن  
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنما للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل  
وتجده له همة ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة  
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنسكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،  
وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن  
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلاني والجبوي .  
(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والمبارات والألفاظ المنزلة على لسان  
للأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأثري ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها  
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزير في كتاب المحاضرات ( العقيدة  
والشرعية في الإسلام ) ؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة  
الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إيمان  
العقل وإيمان القلب » في العدد ٢٤ ص ٤٢٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي  
المستقل عن الوحي ميلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس  
قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض  
للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل  
آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي <sup>(١)</sup> .

فالله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم  
بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف  
يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن  
تضاف لله ، لكن بمعنى يُقَابَرُ معنى صفات المخلوق ، ويسمى عليه . والله وحده  
هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من  
غير واسطة - دوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية  
كالردة والعرشة ، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار <sup>(٢)</sup> .

## ١٢ — المذهب المخطئ القائم على القول بالجوهري الفردي :

وأحد نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشعرية من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من  
المعارف ، ولا يقتضي تحميلاً ولا تقييماً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح المباد ولا لافعال  
ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع « ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع  
تجب » ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .



في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد<sup>(١)</sup> . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلاسفة الطبيعية عند اليونان<sup>(٢)</sup> . غير أن تلقيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلبت مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المقيم في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936

فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين ، — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارئ المأدبة التي كتبناها له .

على أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بورج رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لحس الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة Continuous re-creation and atomic time : بعنوان Isis, 1927, P. 842 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلاسفة الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Guttmann : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1886.

(٢) . حاول س . بينيس S. Pines أن يلتمس في مذاهب المنوذج في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . أرجع إلى كتابه المتقدم المذكور .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرة فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق<sup>(١)</sup> ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغى أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [ أغنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعالم والقدرة والإرادة والحياة الخ ] ، ولا « محرّكاً غير متحرّك » [ كما قال أرسطو ] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [ أو حدوث العالم بعد أن لم يكن ] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدم العالم وبأفصال للطبيعة [ من ذاتها ] .

يقول أصحاب مذهب الجاهل الذى لا يتجزأ إن ما ندرکه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كأن لحظة ؛ وعمل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [ الجسمية ] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ للمتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [ باقية ] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ أسقلا لم : هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق

---

(١) ارجع الى كتاب الفصل لابن حزم ( ج ٥ ص ٨٠ والصفحات التالية ) لرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن للتأخرين استدلووا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان المسكنات [ الحوادث ] ، ويرجع هذا المزمع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .  
ولنرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعنى الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تدرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميولى ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكن والعظم ، [ أعنى الامتداد في الأبعاد ] فتتجاوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه ، لأن كل جوهر لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين للتضادتين ، بما في ذلك صفات الساب .  
وليس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله يخلق العدم والقضاء ، وإن غنّى وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلى يعم أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات للشخصية بأى وجه من الوجوه ، بل هي معانٍ ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كاتصال الجواهر الفردة للتشابه . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء للتشابه

(Homöomeren) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لما حيزاً ، وهي إنما تملأ المكان بالنصبية والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقاطاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً .

ولا بد من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالَت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تفسير فسببه الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جواهر فرد وجواهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء . ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد متهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تطبق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام للتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آتات لا مدة لها [ ولا بقاء ] فيصير الزمان مجموع آتات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

ولكن يخرج للتكلمون من مآزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن<sup>(١)</sup> . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردًا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ للتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى للتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً<sup>(٢)</sup> ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيّل لنا تواليها عالمًا واحدًا<sup>(٣)</sup> ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

---

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة لإبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزمه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبندادي ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والمثل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المسترلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن ينقضي ويصاحبه ؛ انظر كتابتنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازي ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا الجرى الذي نراه <sup>(١)</sup> ، وهو إذا لم يقطع هذا الجرى بأمر خارق اليوم أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قضي فيه على القول بالعلية هو المثل المأثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملةً ، أجب المتكلم الحرير على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بل يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [ وحسبنا ما يخلق الله فينا من علم ] ، ولسنا بحاجة لأن نكهن أعلم منه ، فهو خير العالمين <sup>(٢)</sup> .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأي المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

---

(١) يرى الأشعري أن المكبات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب ماسة النار ؛ فالماسة لا توجد إلا بإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد ماسة بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثرها قل إنه فعل الله بإجراء العادة ، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو الخارق للعادة — شرح السيد على المواقيت ص ٤٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم بخلق الله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٤٤ — . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، وبوجود العقول المفارقة جملةً ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات الخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تتبزع بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ<sup>(١)</sup> .

### ١٣ - التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطلعتن به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يقتربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدينية [ والنفور من الانغماس في الدنيا ]<sup>(٢)</sup> ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبلاذني المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرطبي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لثري فقد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف<sup>(١)</sup> .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك المنود ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما ، وهي تحمل من ذلك أسامها النظرى .

ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص مريشهم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكانا يصاب فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استمدت بعض هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأريوپاجى ، ومن كتابات القديس هيروثيوس ( ستيفن برسوديللى Hierotheos Stephen bar Sudaili ) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك ( اليوجا ) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرن على الأفل .

(١) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف ( المزلف ) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فقيه خلاف يرجع إليه القار : " صد ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى السكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقررات الهندس ( ١٦ ) رأيا للبسقى هو أن الصوفى صافى قصوف فسمى الصوفى ( كارتب الزوميات لأبى الملاء ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م ) ، وراجع أيضاً كتاب المع فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة ليدن ١٩١٤ م ٢٠ فا بعدها .



ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمشكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الثلاثة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله<sup>(١)</sup> . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أحوى ومن أحو أنا نحن روحان حللا بدنا  
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 80, 1981

عجبتُ منك ومنى يا مُنِبة التني  
دائمتي منك حتى ظننت أنك أنسى  
وغبت في الوجد حتى أفنيتني بك هني

أو قول أبي يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظم شأنى ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفي الصحو ، بعد المحو ، لم أك غيرَها وذاتى ، بذاتى ، إذا تملكت ، تجلّت  
ومى مبارات ينبو عنها السمع ، ولكن البعض يؤولونها بأنها كلام يقال في حال فناء  
في الله ، فيحكى أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحاني سبحاني ! أنا ربى الأعلى »  
فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ؛ أذهله الحق عن  
رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق كَفَعْتَهُ » .

على أنه ينبغي أن نذكر بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛  
والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته ولا وجود  
الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لقائه ولا قوام له بذاته وإنما هو عند  
« شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبّر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية  
المحققون إنه ما ثمّ إلا الله وأسماؤه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سرى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية المنامية . وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على معنى أنه « شأن » من شؤونه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والحو فقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً : سرّ الجمال رأيته في ذاتي ففتحت نفسي عند محو صفاتي ويقول :

فأنا المنى والفناء وسامع نجات قسى ، النأي وللزماء

والصوفية أشرار في كل من القامين : ففي مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكان صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ ويحشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور بالذلة والألم .  
وأم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس  
هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في  
الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية  
الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند  
المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل الله وحده ، فقد ذهب عند أهل  
التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور  
في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثل له الخيال والحس من أشياء  
متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي المحسوس والمقول إنما يُرَدُّ عنده إلى  
مركز واحد .

وإذا أردنا نزعاً تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة  
اليونانية الأصلية ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ،  
ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس  
لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن لطبيعة الإنسانية سُنَّتُها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية  
الذين نفصوا ألبنتهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يخلطون عند  
بيان أحوالهم ، وحتى سنٍ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس  
فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن يجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،  
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شراً منقلب<sup>(١)</sup> .

على أن تنبثق نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ  
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من  
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سننظرهم فيما بعد .

---

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة  
ترفع فيها عنهم التكاليف ، وتحمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين  
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد  
على الإباحية وقد قلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

## ٤ - الأدب والتاريخ

### ١ - الأدب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستفانين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضمُّ حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تراحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالنصور والرشيد والمأمون أوفراً حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سير الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرَّبون إليهم أهل الشعر والأدب ، ويُقدِّرون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدبُ بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحيًا في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكتنا نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظراتٍ جدية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والالتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء ، فنونُ البديع الملمّة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والتوافي .

٢ — أبو النعمان ، المتفني ، أبو العزم ، الحريري :

فأما أبو النعمان<sup>(١)</sup> : ( ٧٤٨ — ٨٢٨ م ) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو لا يكتاد بفتر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الحنين إلى الموت ؛ وتناخص فلسفته في أن يُسيّر الإنسان عقله بحذر وارتياب ، وأن يجعل الزهد خيراً وافي له من الآثام<sup>(٢)</sup> .

على أن الذين عندهم شيء من انهم للحياة ولم قدرة على أن يتذوقوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثير مما يلقى القناعة من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا يرضيهم أشار المتفني<sup>(٣)</sup> ( ٩٠٥ — ٩٦٥ م ) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكم والأمثال للأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي النعمان ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خبكان ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو النعمان من بقى المولدين في طبقة بشار وأبي نواس . ولعله كما قال Oestrup حائراً للمعارف الإسلامية أول شاعر يفسوف في أدب العرب . ويلاحظ الألسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجيني الكندي المعروف بالمتنبي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المعرّي<sup>(١)</sup> (٩٧٣-١٠٥٨ م) فعدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجملوه في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير للمنازة ، بالذي يسمو إلى منزلة الشعر .

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها ( كان ضريباً ولم يكن غنياً ) لكان من المحتمل أن ينتج ، ككهنوت أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذّاتها ؛ وكان مُكَبَّرًا بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين<sup>(٢)</sup> ، وبمزام الخاصة في العلم ، مبيّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجديد .

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري ، ولد بمصر النعمان في عام ٣٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره :  
هنا جناة أبي علي وما جئت على أحد

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بلعبر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :  
Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arri, Wien, 1880.  
والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متفلس وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص .  
(٢) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجو عفومليكم      بتغيب ركن واتخاذ ضليب  
ويقول : تزبوا بالتصوف عن خدام      فهل زرت الرجال أو اعتميت  
وقاموا في تواجدهم ، فداروا .      كلهم ثمال من كُئِيت

ويكاد أبو العلاء يكون خلوًا من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط<sup>(١)</sup> ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سَأَلْتُ رَجُلًا عَنْ مَعْدِي وَرَهْطِهِ ، وَعَنْ سَبَبِ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْبَى  
فَقَالُوا : هِيَ الْأَيَّامُ ، لَمْ يُخْلِ صَرْفُهَا مَلِيكَاً يُفْدَى أَوْ تَقِيًّا يُنْتَبَى  
أَرَى فَلَكَ مَا زَالَ بِالْخَلْقِ دَائِرًا لَهُ خَيْرٌ ، عَنَّا يُصَانُ وَيُحْبَى

إنما هذه للذاهب أسبا بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء  
أفبقوا أفيقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكرٌ من القدماء  
أرادوا بها جمع الحطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سفة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحنا وأودعيتنا أفانين السداوات

فلتفعل النفس الجميل لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بيّ أفضل أهل عصرى لما آثرت أن أحظى بنسل  
وقال : وأرحت أولادى فهم فى نعمة الـ مدم التى فضلت نعيم الهاجل  
وليرجع الفارى إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التى جمعها فون كريم فى كتابه للتقدم  
الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتكاد تكون فيها كل حكته وأفكاره .



وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لم فلسفة عميقة ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويعملوا لأنفسهم شأنًا راسمًا فيها ؛ وكأنهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادة أى بما يَسُرُّ الكثيرين <sup>(١)</sup> .

والحريرى ( ١٠٥٤ - ١١٢٢ م ) <sup>(٢)</sup> أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ ففى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول يعلمنا أسى حكته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِداعِ ! فَانْتَ فى دَهْرٍ ، بَنُوهُ كَأْسِدُ يِيشَ  
وَأِدِرْ قَنَافَةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْعِيَةِ  
وَصِيدِ النِّسْوَةَ ! فَإِنَّ تَعْدَى رَاصِدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرِيشِ  
وَأَجْنِ النَّارَ ! فَإِنَّ تَقْتَبِكَ فَرَضُ نَفْسِكَ بِالْخِيشِ  
وَأَرْخِ فَوَادِكَ ، إِنَّ نَبَا دَهْرٍ ، مِنْ الْفِكْرِ الطَّيِّشِ  
فَتَغَايِرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْ ذِنْ بِأَسْتَحَالَةِ كُلِّ عِيشِ <sup>(٣)</sup>

### ٣ - التراث الناريحى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكًا دقيقًا ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكوت للمقامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أول الأسر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوَّن العرب مناهج خاصة بهم في تجميع الروايات الماثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وعلم جبراً ، على ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والالتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهب في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرقي أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يقتص العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها لتعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين بدءاً ما قوموا يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حظه من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والمقائد والأدب والعلم . وكان للإمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى

الوجود ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبْرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله<sup>(١)</sup> .

## ٤ — السعدي والمصري :

والسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦<sup>(٢)</sup> يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنساني ، ويفهم حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن باقي من الناس ، أنى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحده ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن السعدي بالذي تروقه وتستويه الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الدمية التي استطاع الإبداع فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند السعدي — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً للحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

---

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس باب خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين السعدي للؤرخ الشهير المتوفى عام ٨٤٦ هـ ، قوات الوفيات لابن شاكر ( المتوفى عام ٨٧٤ هـ ) ج ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب صروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثاني .

وهو ينبئنا بأراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسعودى ( فى كتبه ) يترك للقارىّ اللبيب ربطاً الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودى عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسى أو المقدسى ، الذى نبغ حوالى عام ٩٨٥م<sup>(١)</sup> ؛ وهو عالم جدير بالذكور وبمظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى ( انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢ ) أصدق تمثيل ، ولكن له غايةً وضعها نصب عينيه .

يبتدى المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتمحيص ، فيأخذ بالعلم الذى يكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق مسارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوال البلاد والأمم التى رآها بعيني رأسه وصفاً بريئاً من التشييع والتعامل ؛ وكان يتوخى المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن الملاء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يحده فى الكتب .

---

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر البناء الشافعى المقدسى المعروف بالبخارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس للجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى للعالم السويسرى آدم مئز والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ برمان طويل .

ومحّن نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما تمّ لي جمعه إلا بعد جَولاني في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخدمتي الملوك ، ومجالستي القضاة ، ودَرسى على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء . وكتبت الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصص والمذكّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمعاشرة مع كل أحد ، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرفتُها . . . ودوراني على التخوم حتى حرّرتُها . . . وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها ، وتفتّني في الألسن والألوان حتى رتبته . . . مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المصيبة ، ولزوم النصيح للمسلمين بالحسنة ، والصبر على القتل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رغبت نفسي في الجُر ، وطعنتها في حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنّبت الكذب والظلمات ، وتمرّزت بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه المجاز والمحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال »<sup>(١)</sup>.

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :

فقد تفقّهُت وتأدّبتُ ، وتزهدت وتعبّدت . . . وخطبتُ على المنابر ، وأذّنت على المنائر ، وأتممت في المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع إلخاناتيين الثرائد ، ومع الفوائى المصائد . . . وسحّت في البراري ، ونهّيت في الصحارى ؛ وصدّقت في الورع زماناً ، وأكلت الحرام عياناً ؛ ومَلَكْتُ العبيد ، وسمَلْتُ على رأسى بالزنبيل ، وأشرفت سراً على الفرق ، وقُطع على قوافلنا الطرق . . .

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ م ٢ — ٣ ؛  
طرن م ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer. : Kulturgesch. des Orients ,  
II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ فِي الْحَبُوسِ ، وَأُخِذَتْ عَلَى أُنَى جَاسُوسٍ ، وَمَشِيَتْ فِي السَّائِمِ وَالتَّلُوجِ ،  
وَزَلَّتْ عَرِصَةُ الْمُلُوكِ بَيْنَ الْأَجَلَّةِ ، وَسَكِنَتْ بَيْنَ الْجَهَالِ فِي مَحَلَّةِ الْحَاكَةِ ؛ وَكَمْ نَلَتْ  
الْعِزَّ وَالرَّفْعَةَ ، وَدُبِّرَ فِي قَتْلِ غَيْرِ مَرَّةٍ ؛ وَكُسِيتَ خِلْعَ الْمُلُوكِ ، وَأَمْرُوا لِي  
بِالصَّلَاتِ ، وَعَرِيتَ وَافْتَقَرْتُ مَرَاتٍ <sup>(١)</sup> .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصور لأنفسنا الشرقي رجلاً مخلصاً لما ورث  
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئناً إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا  
التصور غير صحيح تماماً ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من  
ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى  
الاستحواذ على ما كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره  
العقل الإنساني .

---

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

### ٣ - الفلسفة الفيثاغورية

#### ١ - الفلسفة الطبيعية

##### ١ - مصادرهما :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها — إلى جانب هذا — من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يسمع بين الناس وسوادهم ؛ رتخت نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئة حرّان<sup>(١)</sup> ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقفين . وكذلك أخذت أجزاءً متفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، بمتزجةً بالمذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّب الإنسان ، بدافع من نزعة التدنُّن ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستغناء ، المراجع التي أشرنا إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل السكندى الفلسفية ( الجزء الأول ) ص ٣٦ — ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم الفرائض<sup>(١)</sup> ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتجلّى في هذا نزعة غير عنها للسعودي أدقّ تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تُؤخذ الفائدة من الرفيع والضيع »<sup>(٢)</sup> . بل يُروى أن هلى ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالّك ، ولو من أهل الشرك »<sup>(٣)</sup> .

## ٢ - علوم الرياضيات :

وفيناغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إنّ الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات<sup>(٤)</sup> ، كالحساب والهندسة والفلك

(١) مى الأسبه في الميراث

(٢) انظر صروج الذهب ج ٧ ص ١٠٤ راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفة ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل بعضها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا المقام ما يقوله الكندي (ص ٢٠٣) « ويبغى لنا أن لا نستحي من استحصان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأحناس القاصية عنا والأهم المباشرة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق .. بل كل يشترفه الحق » والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الكندي قسم ٣ مما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .



والموسيقى . وكانوا يضمون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقلّ تعلّقاً بالحسّ ، وأحرى أن يكون العقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يَسرُّ للخيال التلاعب التريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يَصْدُرُ كلُّ شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العدَدِ<sup>(١)</sup> ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو العدد الهالك على العناصر الأربعة وغيرها ، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السفليات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع مُجَلِّ ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيئاً وقد أصحح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي مُنَجِّمِي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية ، فلم يَنْلُ تأييدُ حَمّاه الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المُنَجِّمِ فهناك عالَمَان : عالم علوي ، وعالم سفلي ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فَلَكِ القمر من موجودات مُؤدِّياً إما إلى ظهور عِلْمِ فَلَكِ قريب إلى فهم العقل ، أو إلى عِلْمِ تنجيم ، مادّته الأوهام ، ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاة النامة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

---

(١) راجع لفرقتنا لكتاب الكندي في الفلك الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت البيهقي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِعُ كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْزَلْ أَقْلُ نصيب من الثقافة أن يَنْخَرَّ بما في أحكام النجوم من سخف مما كان ذلك على الباحث المثقف ؛ فقد كان يشقُّ على المثقف أن يتغلب على ذلك ؛ [ لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم ] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لفعل القوى السماوية ، ونور منبعث من النور العلوي ، وصدى للانسجام الأزلي بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لقول الكواكب والأفلاك تَخْيِيلًا وإرادة ، فقد اعتبروها موكلة بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخير والشر إلى فعلها ، وحاولوا التنبؤ بمحاذات المستقبل من مراقبة أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض طبقاً لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن بعض كانوا يرتابون في هذه النهاية الثانوية للوكل بها للكواكب ؛ وبم في هذا يستندون إلى أدلة مرجحها التجربة الحسية والعقل ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقولٌ مفكرة مجردة منزهة عن التخيل والإرادة ؛ فهي منزهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

### ٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناوياً عامياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها .

وقد أرادوا أن يتعمقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوّة أو فيضاً من النفس الكليّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتنحن السحرة ما اطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدلّ على حالته النفسية ، بل حاولوا تعليلَ عجائب حياة النوم والأحلام ومجائب العرافة والتنبؤة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلّها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهية هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكليّة للعالم وما يُخبئُه له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين سرا كزها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعضُ مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنية تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردّد ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليئاس الطواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تكس العلوم الرياضية ، وهي السماء علوم التمهيد ( العلوم التعليمية ) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرّكة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنكارهم لا تنفك تتردّد ،

شأنها شأن كل ما في الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ،  
فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران  
الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم .

### ٤ — علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ فناً ، وقد عُني به الخلقاء لأسباب غنية عن  
البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يهدون  
إلى كثير من للترجين. بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي<sup>(١)</sup> . فلا عجب بعد  
هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما  
كان الطيبُ إلى ذلك المهد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن  
وسائل أخرى مَحَصَّتها التجاربُ ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع  
( الثالث الهجري ) يوجب على الطيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام  
بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ،  
أن يُلمَّ بفعل الكواكب في كل ما يعرض له من حالات . وكان الطيب أخاً  
لِلنَجْمِ ؛ وكان علم النجوم يرغبه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ  
من موضوع الصنعة الطبيَّة ، وكان على الطيب أن يتخرج على أيدي علماء  
الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع ( الثالث الهجري ) يفتخرون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم في هامش ٢ ، ٣ ، ٣٦ .

الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس اللبني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتدارى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبَحِّثُ في مجالس العلم بقصر الرائي (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث ، ذاتية كتاب جالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة للأئمة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدْرَكُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤْخَذُ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس للمنطق<sup>(١)</sup> .

## ٥ - الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع ( الثالث الهجري ) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسَبُ إلى فيثاغورس ، وَبَقِيَتْ إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور ( المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م )<sup>(٢)</sup> .

(١) محمد الفارسي هذه المحاورة مبسطة في كتاب صروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب المسلمين غير مدافع » ، كما يقول مساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتنازع حتى القرن السابع عشر . يقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وفاته خلافاً ، يقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لثمة شبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفدي في كتابه « نكت المبيان في نكت المبيان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي ولما راجع إلى معرفتها فليرجع الفارسي إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus وس . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه =

وُلد الرازي بالري ، وقد تثقف ثقافة رياضية ، ثم أُنْجِل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان ينفّر من علم الكلام<sup>(١)</sup> . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخُصَلِيَّة ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بیمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الساماني<sup>(٢)</sup> ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعظّم صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤثر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون ووعّتها بطون الكتب ، ويعتبرها خيراً من

---

== مقداراً كبيراً لرازي : ويسمى Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد لُفّرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية . على أن ب . كراوس قد نشر الجزء الخامس 'الرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة' ، وهو لمؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — على مجلة Orientalia التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ ، ص ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي ( باريس ١٩٣٦ ) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتأريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ( طبعة برلين ١٩٤١ هـ ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي لُفّرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة صم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، منتقياً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام ، ولا علم فخره الألفي ، فاضطرب لذلك رأيهُ ، وتقلد آراءه - خيفةً ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيّد للأديان جميعاً ، وكان يظن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطليبي من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والملا للبهير ، فليرجع القاري إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يظن في الأديان والنبوات يعتقد — ايّاً مذهبه في حدوث العالم وقائه — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كسورات السادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُحصَّها التجربة<sup>(١)</sup> .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صفة<sup>(٢)</sup> ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانیه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستفَّ من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس<sup>(٣)</sup> . ولم يكن الرازي يحمل بأوامر الشريعة كتعريم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعه الإباحية<sup>(٤)</sup> هي التي أدت به إلى التساؤل . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير<sup>(٥)</sup> ، وهو يعرف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم<sup>(٦)</sup> .

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يوفهم مريضه المصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تأييد لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألب في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية ( نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي ) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » ( ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦ ) « للرازي كتاب مشهور وصفه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتكبه ، وهو أن الصبر في الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا قايت بين راحة الإنسان ولفاته في مدة راحته ألم ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والمعاتات والازمانات والأنكاد والأحزان والتكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، قيمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد للسافرين لتناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللذة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكَلِّفْ نفسه مشقةً خاصةً للتعقُّق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعةٌ لا غنى للفيلاسوف عنها<sup>(١)</sup> ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة<sup>(٢)</sup> ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيَتِمُّ بناءُهُ لكان نظريةً مُثْمِرةً في العلم الطبيعى .

ومذهب الرازى فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التى كان معاصروه ينسبونها إلى أنكساغوراس وأنابذوقليس ومانى وغيرهم . ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئ قديمة هى : البارى تعالى ، والنفس الكلّية ، والهيولى الأولى ، واللكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهى المبادئ التى لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم للكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغيّر يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل ، . . .

---

(١) يقول الرازى : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصنة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لطهير الدين البيهقى ( مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧ ، وهو تلمذة صوان الحكمة الذى نشر فى لاهور ، ١٣٥١ هـ ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للأطباق .

(٢) ذكر ابن أبى أصيبعة كتاباً للرازى فى هذا المعنى . وفكرة الرازى هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة للوروثية ، وهى تشبه ما ذهب إليه لينتز فى القرن السابع عشر .



السكانات الحية وفدرتها على إتقان الصنعة يدك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه<sup>(١)</sup>.

ومع أن الرازي كان يقول بقديم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نور روحاني خالص بسيط ، وهو المهيولى أو الأصل الذى تتقوّم منه النفوس ؛ وهى جواهر روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمى هذا الأصل النوراني أو المهيولى النورانية ، أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفاضل من نور الله . ويتبع النور ظل خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة .

على أنه قد وجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجوداً مركب ، هو الجسم ، ومن ظله تكوّنت الطبائع الأربع ، وهى : الحار والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

---

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة لبيترج ، ١٩٢٥ م ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التى نشرتها حديثاً ، والتى أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي فى هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص فى المهيولى ، وهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها المهيولى الملائكة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من المهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الحلاء تنوسطها ؛ والملاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويحلل الرازي اختلاف كفيات الأشياء وحركاتها على أساس رآيه فى تأليف الأجسام . وللرازي أيضاً مذهب فى السكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلى ، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاد أو جزئى ، يتملق بالتمسك فيه ؛ فلذا لم يكن للتمسك لم يكن مكان . وكذلك الزمان ؛ فهو : زمان مطلق ، هو للمدة والدهى ، وهو قديم ومتحرك غير لايت ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهّم حركات الأملاك . ومجد القارى تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها فى كتاب الدكتور بينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمانٌ ، لأن الله لم يزل حاقلاً<sup>(١)</sup> .  
ويدل كلامُ الرازي نفسه دلالةً يَبِيْنَةُ على أنه كان مُنْجَماً ، وعنده أن الأجرام  
السماوية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن  
هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك .

## ٦ - الدهرية :

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم  
التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيءٌ قديم كالنفس أو المادة  
الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى  
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون للمسلمون مذهب الدهرية ، منكرين له بالطبع  
الإنكار الذي يليق بهم كموحدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادمٌ قهولاً  
عند الكثيرين ، فإنه لم يَنْقُلْ نصيراً ذا شأن .

---

(١) وفي كتاب أعلام النبوة ( ص ٥١ وما بعدها ) وزاد السافري ( ص ١١٥ )  
بياناً لملّة حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ؛  
ولكن النفس حرّكتها شهوةٌ إلى التجبّل في هذا العالم ، ولم تعلم — بلهملها —  
ما سيلحقها من وبال إذا هي تجبّلت ؛ ثم إنها عجزت عما أرادت ، فأعانتها الباري على إحداث  
هذا العالم ، رحمةً منه وعلماً منه أنها إذا ذاقَت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن  
اصطرابها . وبعد تعلق النفس بالهوى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا  
الميسر الإنساني ، وليدفعها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من  
كدورات المادة هي النظر في الفلسفة ؛ والفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تحلّس منه كلها  
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهوى إلى الحالة الأولى  
التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع الفارسي إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت  
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو ( زاد السافري  
ص ١١٤ — ١١٥ ) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبةً منه في تجنب  
ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيُسَمَّى أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بِالْمَادِيِّينَ أَوِ الْحَسِيِّينَ أَوْ مَذَكِرَى  
الْخَالِقِ أَوْ أَهْلِ التَّنَاسُخِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ ، وَلَسْكَنَا لَا نَعْرِفُ عَنْ آرَائِهِمْ  
شَيْئًا أَدَقَّ مِنْ هَذَا<sup>(١)</sup> . وَمِمَّا يَكُنْ مِنَ الْأَمْرِ فَإِنَّ الدَّهْرِيَّينَ لَمْ يَشْعُرُوا بِحَاجَةٍ إِلَى  
رَدِّ كُلِّ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ خَالِقٍ مُتَرَكِّزٍ عَنِ الْمَادَّةِ ، أَمَّا الَّذِينَ شَعُرُوا بِهَذَا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا يقتهى . ومن العجيب أن  
كلام من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضعاف والإنفاء والإهلاك . وقد جاء  
في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ ( الجاثية ) : « وَهَلْ لَّوْا :  
مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ، نَمُوتُ وَنَحْيَا ، وَمَا يَمْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » ، وعند بعض المفسرين أن  
هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن فُتِيتِ الحوادث . وقد جرى  
الشعراء الماهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية  
وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، اللزوم ، الحدائق ، الناي . . الخ ،  
وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والبس . فالقول بالدهر  
قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً بصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة  
ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الأرواح  
والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم . وبما يليق نوراً على  
ذلك قول التزالي في المقصد من الضلال عند كلامه عن أسناب الفلاسفة إن الدهريين « طائفة  
من الأقدمين جعلوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك  
بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من الطرفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون  
أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستاني ( الملل س ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة  
١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم ) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المذاهب  
لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء  
ولا يؤمنون بالعماد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول في  
موضع آخر ( ص ٧٦ ) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول ، على  
حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأقدم  
كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان ( ج ٧ س ٥ — ٦ من طبعة القاهرة  
١٣٢٤ هـ — ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب  
ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة — راجع  
مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا الغرض ، لأنها كانت تُعنى بما يجري في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملته . والذي أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة المنطقية ، إلى أن يرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يشتق الأشياء كلها من مبدأ فعّالٍ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في الظهور منذ القرن التاسع ( الثالث من الهجرة ) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جمل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ، [ تلك هي محاولة إخوان الصفا ] .

## ٢ - إخوان الصفاء بالبصرة<sup>(١)</sup>

### ١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً مطلقاً .

ومن أصول للمدين الإسلامي أنه لا يميّز إنساناً على آخر ، ولا يُقرُّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنّ للعلم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرّية تتألف من طبقات

---

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصابة تأملت بالعمرة والصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنجدة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دلت بإيهالاته ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالمعاسة ، معتقدين أنه متى انتقلت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكّال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سيأتي وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وبنوا فيها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزييفات ، وقارنوا بحس هذا ، ويجد أنها تقمض من كل مذهب ، وتزج الدين بالفلسفة مزجاً غير سائغ ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية تحشواً ، ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفي من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولما شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي ، فيرجع إليه القارئ . وقد أشار الزناني في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حسن ومن حق وباطل - المنقذ ، الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ س ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، وللعلماء من هذه الطبقات أو مادونها عقيدة سرّية ، كثير منها مُقْتَبَسٌ من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمى إلى الغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجسد حرباً من الذرّع بجميع الوسائل . وصار أمثالها يُؤوّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء من وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السريّة إلى أحلام سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتمل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون<sup>(١)</sup> وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُضَيّقُ فيها على حرية الفكر .

---

(١) سنت سيمون Saint Simon اشتراكى فرنسى ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولزعة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يجرى التوجيه الروحى للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تتفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدي أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الحلقية والجسمية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة<sup>(١)</sup> ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يؤلِّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يحمل منهم حزباً يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يَحْتال في اجتذاب البعض بإظهار الشعبة والسحر والتخريق<sup>(٢)</sup> ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستعرج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالملايات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين ، في

== وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، ونفروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طيقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتمهد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها : وهم يهرون على حقوق الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساولتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح ( المتوفى حوالي عام ٢٦٦ هـ ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقنداح ، لأنه كان يعالج العيون ويقدهما ، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لتري لثأرتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نورنبرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يخبر بالآحداث السكائفة في البلاد الشاحمة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، فيسموه ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتاريجات .

الطيرت ، وإلى التفضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألقها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضى بالطاعة والتضحية .

ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالمقل فالنفس فالملك فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيّلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في الكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم للفتاوة المراتب .

## ٢ - أنموذاه الصفاء ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ونجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تسكّون من أربع طبقات ، على أنثالا نعرف على وجه اليقين مبالغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنشأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينفقوا لأساتذهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة النبوية ، ويتناقون معرفة بالآشياء بتلويق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا بيّف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كالملائكة القربين ، وفي هذا اللقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس<sup>(١)</sup> .



وقد انتهى إلينا عن هذه المصيبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتببة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة ( ربما كانت في الأصل خمسين )<sup>(١)</sup> مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها بمنسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لمملوءة بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات ، راثنين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يمضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ويزي من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدقوا له هم وأسلافهم من جور ؛ ونقبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتهمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤثرون الحج إلى مكة بأنه مثل ضربته الله لطوف الإنسان على هذه الأرض<sup>(٢)</sup> ، فأوجبوا على

(١) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والحلاوية والخمسون جامعة لأنواع اللغات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

للإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جُهدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير ظلاً من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعَلِّمَ أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياةً مَداثمةً ؛ وراكانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد المهادئين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروباً ، ودعوا إلى إعادة التعميد <sup>(١)</sup> .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، وبقى كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولومات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية فى منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوتر وزونجلي تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم فى مجلته رزينا غير عنيف ؛ ولكن طهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المتدلين حزب متطرف اعتبروا لوتر وزونجلي أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من الظلم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا فى صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) . وقد كرههم المصلحون المتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولم آراء فى علاقة الكنيسة بالدولة وفى الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية المتساكنات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد فى ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockhold الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتدوا في تأليف دائرة معارفهم : أما سليمان محمد بن معشر البسقي المعروف بالقدسى ، وأبا الحسن على بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجورى ، والوفى ، وزيد بن رفاعه<sup>(١)</sup> ؛ وفى أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بنى بويه الشيعية فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

### ٣ — نزعة التفيس<sup>(٢)</sup> :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما فى مذهبهم من تفليق ، أعنى الاقتباس

== حرف فى التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء فى المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء فى واجبات المؤمن لمزاء الدولة وفى تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون فى حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالفسبة لكبار المصلحين المتدلين يشبهون القرامطة يقتلهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المهادنين . وأرجو أن يكون فى هذا ما يوضح الممارسة التى أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists فى دائرة المعارف البريطانية ، وفى دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفى كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للصهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة س ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تمة صوان الحكمة ، القى طبع فى لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقى (مخطوط بدار الكتب المصرية س ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال فى هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هى للقدسى . ويؤخذ مما يحكيه الفقلى عن الإخوان أن تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعه صاحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء فى القاموس المحيط : لقي الثوب يلقفه سم شقة إلى أخرى ، غاطمها ؛ والفقى أحد لقي الملاة ، وملافقوا أى تلامت أمورهم . ورغما عن المعنى الجارى لكلمة التفليق فإنى قد استعملتها هنا ، مستنداً لما جاء فى القاموس ، فى معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب<sup>(١)</sup> ؛ بهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وورادشت وعيسى ، ومحمد وعلى ، وهم يُجَلِّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجلّون أبناء علي ، ويعدوهم شهداء مطهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، هو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فتذاؤها الحكمة السليقة المستمدة من الفلسفة<sup>(٢)</sup> .

والجسم غايه الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بعث لروح الإنسان ، لتحيى الحياة الروحية الخالصة<sup>(٣)</sup> ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي لإثبات حياتهم الأرضية من نوم الجلالة ، وأيقظهم من رقدة النفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيدهم مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والمنوود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأعياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وجمالياتها بقدر ما وصل إليه علمهم . والفرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تشبيه النفس بالآلة بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم ، أو يهجرُوا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن برأيهم ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » ( رسائل ج ٤ ص ١٠٥ ) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٩٠ . وسواء نظرنا أخبار الحكماء للفطنى ص ٦٢ طعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفاء آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنية عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تهجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على أسنفة الحيوان ما لو خرج من دم إنسان لأثار حوله الشكوك .

### ٤ — العلم :

ولما كان إخوان الصفاء قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة مسجع جتيد في تقسيمها ، فمن السير أن نبيّن لها صورة شاملة متسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا نجد بُدّاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق<sup>(١)</sup> .

يقسم إخوان الصفاء في رسائلهم ميدان النشاط العقلى إلى : المعلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم<sup>(٢)</sup> ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى والطف وأدنى إلى الوجود المقول من الأشياء المادية للتحققة في الخارج ؛ أما الصياغة فهي إخراج الصانع الصورة البقى في فكره ووضعها في الهيولى

والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير للعلم وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامة بالفعل<sup>(٣)</sup> . ولكن من أين أتى العلم للعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقل عن فلسفة إخوان الصفاء من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٦٨ ، ٢١١ ، ٣١٧

(٣) قس للصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي<sup>(١)</sup> ؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طُرُقًا أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق<sup>(٢)</sup> . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكًا مباشرًا .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألقي نفسه مقيّدًا من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه<sup>(٣)</sup> ، بل يجب عليه أن يمتحن قواء فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

## ٥ — الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علوم اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضًا علوم الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، فقيه الكون والفساد ، والأجسام الفلكية دأمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا مجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة المنود وأصحاب المذهب الفينافوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف المجانية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا قائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى  $٤ \times ٧^{(١)}$  ؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع الشاهد ، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية ولملاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عديداً ، بل هم يعللون الأشياء بما يفتق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوّنت على مثال الأعداد . والبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فعلم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية<sup>(٢)</sup> ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية للقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى العقولات .

والهندسة والحساب يؤدیان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، مجد عند إخوان الصفا نظريات مُفرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن نتنظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناجسها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالشترى والزهرة والشمس تجري بالسعد ، وزحل والريخ والقمر تجري بالفحس ، وأما عطارد فتمتزج ، فيه السعادة والنحوسة معاً<sup>(١)</sup> ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تعاجله للنية ، يمرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يبنى العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد الشترى للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلفظ بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة<sup>(٢)</sup> .

## ٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .



الرياضيات تساعدنا على التمهيد من المحسوسات إلى المقولات ، فالمنطق في مكان  
وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ،  
وعلم الإلهيات يبحث في الصور للمقارنة<sup>(١)</sup> ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني  
العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لئلا . على أن المنطق دون الرياضيات  
في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين  
المحسوس والمقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل  
مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمقول . والأشياء  
بموجدها الأعداد ، أما الصور والمعاني فبموجدها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يتبنى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب  
العبارة ، وأناطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو  
من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند  
فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عديم  
ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على  
المعاني وهي : الفصل والخاصة والمرض<sup>(٢)</sup> .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتسعة الأخرى أعراض  
له<sup>(٣)</sup> . ثم يكمل الإخوان نظام المفاهيم والمعاني الكلية عديم باستعمال التقسيم  
إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهى التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ والطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدُّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس<sup>(١)</sup> .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التى نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء<sup>(٢)</sup> ، والأحكام التى يستخرجها العقل الإنسانى من هذه المبادئ العقلية هى أسمى أنواع المعرفة ، وهى معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتفرق عن المعرفة التى تُستمدُّ من القطرة أو من الوحي الإلهى .

## ٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الوجود الأعظم ، المنزَّه عن المشخصات وعن الأضداد ، حتى عن النضاد بين الجسمى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaireً لأسلوب أهل الكلام فى تبهيرهم ، ومراتب الصدور هى<sup>(٣)</sup> : (١) العقل الفعّال (voies) (٢) العقل المتفعل أو النفس الكلية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهى قوة من قوى النفس الكلية ، (٥) الجسم المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصر العالم السفلى ، (٨) المادان والنبات والحيوان البكوتة من هذه

(١) قس الصدور ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان : هي والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .  
والعقل والنفوس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدئ عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو ذرة ، جوهراً أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هي المكان والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سائرنا مذهب إنيون السفا ، الصوت والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحل فيها من الصور <sup>(١)</sup> ، ويسمى الجوهراً أيضاً الصورة المادية الموقومة ، والعرض يسمى الصورة العقلية المتتمة <sup>(٢)</sup> . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهريّة تلتبس في الكلّي دون الجزئي ، والصورة مقدّمة على الهيولى ، وكأما الصورة الجوهريّة طيف ينقر من كل اشتغال بالمادة ، فهي تسرى ، كما نشاء ، معتقلة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجواهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكون لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادي <sup>(٣)</sup> ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريشي ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعديه متصلة الحقائق ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمي لكل عالم ، بل هي تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجواهر . والصورة تسرى سرّياً خفياً من أذى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هي تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسرياتها ، في الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملي والنظري . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرّحون في غير لبس أن الفرس والبقيل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم الفرس أو البقيل . والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدّها هي الماهية الفعّالة ، وهي تخلّق الجسد لنفسها .

#### ٨ - النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوداً على النفس الإنسانية .

هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسانٌ كبير فالإنسان عالمٌ صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهراً يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ في بحر الميولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج .

والنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية  
الفكرية ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل  
ما تحمله إليها الحواس الخمس تنقله القوة التخيلية وتجمعه ، ويجري هذه القوة  
مقدم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة الفكرية - ومسكنها وسط الدماغ - فتتبر  
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التي يجراها  
مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدها  
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الحواس الظاهرة<sup>(١)</sup> .

والقوة السامعة مقدمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن  
الباصرة مقيدة بال لحظة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بال فعل في تلك  
اللحظة ؛ أما السامعة فهي تسمى ما أحسسته في الماضي ، وتسمع نغمات الأفلاك  
المتألقة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وصلهما لا يدخل به  
عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، بمجد خصائص  
العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي  
التصرف في أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، ويفعنها بالخير والشر ، ونتيجة الإرادة بما يتفق  
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرر شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف  
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها ببارة ما بلغة ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر ؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته<sup>(١)</sup> .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

#### ٩ - فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً شديداً ؛ فعادة الناس لا يستطيعون أن يخلّصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال<sup>(٢)</sup> ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [ عليه الصلاة والسلام ] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرق منهم في المعارف أن يؤوّلوها تأويلاً ينفى عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين ، وعلى أي أساس يمكن أن ينهض ، أمام ما قل من فكر ، مثل هذا الرأي ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بالفاظ من عند من فكرة هي أبسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم<sup>(١)</sup> ؛ وكانوا يرون أن ثمّ دينا عقليا فوق الأديان جميعا ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطا عقليا ميّنا بغير يقين . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعّال ، الذى هو أول مخلوقاته ، الناموس الإلهى الذى يشمل كلّ شيء ، كبداً ثالث ؛ وهو وضع محكم لإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يفض ويعدّب بالنار ونحو ذلك ، أمور لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها<sup>(٢)</sup> ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتمة تلقى جهنّمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذى تعيش فيه ، والبث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس السكّية للعالم<sup>(٣)</sup> ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعا .

## ١٠ - مذهبهم في الأخلاق :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذى تفعله النفس حرة مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هى التى تصدر عن الروية

---

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التى اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهى تُقابل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

العقلية ، والعمل الخلقى بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهى ؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات .  
ولسكن لا بد من هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالحبة  
أسمى الفضائل ، وهى الحبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه  
الحبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المسيح بروح التقوى والرضا  
عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُشَلِّج صدر ، ويطلق القلب من عقاله ، ويبعث  
فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى  
الدور الأسمى .

لا نحب ، بمد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد مخساً عظيماً ،  
ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا  
أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [ عليه السلام ]  
محتسين إياها على قانون الحبة ، ولكن يجب أن نغنى بالجسد ونُصَلِّح من شأنه ،  
لتجسد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كمال رقيتها . وبهذه الروح يضع  
الإخوان لكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستمدون مميزات من خصائص الأمم المختلفة ؛  
فالثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسى النسب ، عربى  
الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى الخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى  
العلم ، هندي البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، ربانى رأى ،  
إلهى المعارف<sup>(١)</sup> .

## ١١ - تأخير رسائل أنوار الصفا :

حاول الإخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦



هذا لم يَرُصِ أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره - أو يلا يخرج منه عن المراد منه نظرة ازدراء — كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت تولستوى للعهد الجديد ؛ نعم إن المتشددين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المتقنين ؛ وأصبح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تشر إلا في جو مضطجع هيأ لها الأسراء . والإمام الغزالي يرى بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعدّها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير<sup>(١)</sup> ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م<sup>(٢)</sup> .

(١) ارجع إلى كتاب المنقذ من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١١ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وبطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .  
(٢) انظر آخر الفصل الخامس بابن سينا .

## ٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثرًا بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

### ١ - الكندي<sup>(١)</sup>

#### ١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمشكلى المعتزلة<sup>(٢)</sup> وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، ( انظر ب ٣ ف ١ ق ٥ ) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

«Zu Kindi und seiner Schule», in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie

XIII, S. 158 ff. وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . ( المؤلف )

انظر ما جاء عن الكندي فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبعثاً عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبعثاً آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة<sup>(١)</sup> .  
كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي<sup>(٢)</sup> (من قبيلة كندة) عربيّ المنسب ؛  
فلقب لذلك « فيلسوف العرب »<sup>(٣)</sup> ، تمييزاً له عن أقراءه من المؤرّين على  
دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا  
لتمحيص هذه الدعوى<sup>(٤)</sup> ، وأياً ما كان قبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب  
جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح  
كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد  
فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي ( أواخر القرن الثاني من الهجرة ) على  
الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في  
حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يعمل لثقافة الفرس وحكمة

(١) ليرجع القارئ فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرتنا الوافي  
عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .  
ونظراً لأن قد نعت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غني عن التطويل في التعليق  
على هذا الفصل .

(٢) انفق صاعد ( ص ٥٩ ) ، وابن النديم ( ص ٢٥٥ طبعة لبرج ١٨٧١ ) .  
وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٠٦ ) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح  
ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، وانظر : إخبار العلماء بأخبار  
الحكام ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر لسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطان عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦  
طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ ( ١٨٨٢ م )

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائهم<sup>(١)</sup>؛ بل إنه كان يرى متابعة لغیره دون شك، أن قحطان، الجدد الأعلى لعرب الجنوب، أخ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق<sup>(٢)</sup>. وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد، حيث لم يكن أحدٌ يحفلُ بمجسدية، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب.

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة، ولا نعرف منصبه فيه، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية<sup>(٣)</sup>، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والسمى: «أوتولوجيا أرسطوطاليس»<sup>(٤)</sup>؛ وتروى لنا أيضًا أسماء كثير من المساعدين واللاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي. وربما كان قياسونًا يقوم في قصر الخلافة بعمل للنجم أو الطبيب، وقد يكون أيضًا عمل بديوان الخراج؛ غير أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السنة، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ -

(١) هذا ما تناقضه آراء الكندي معارضة قانعة — وليراجع القارئ — ١٩٩ هـ رغم أنها فلسفية تقبض بالإيمان وتنظيم النبوة الحمديّة وعلوم القرآن.

(٢) ينسب المسعودي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ - ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى العناية بأخبار المتقدمين، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه، ويذكر عليه ردًا شعريًا طريفًا لأبي الدباس عبد الله بن محمد الناصي.

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧: «وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حُذِّقَ الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفريخان الطبري». وأغلب الظن أن الكندي لم يكن «ناقلًا»، أعني مترجمًا بالمعنى الذي نفهمه الآن.

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — قد كره بين كتبه؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسالته.

(٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً<sup>(١)</sup> ؛ أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً<sup>(٢)</sup> ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدِّبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجعل السنة التي مات فيها الكندي جهناً للسنة التي وُلِدَ فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن محبِّب أذن للسعودي ، ( انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤ ) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دور صنفير من الأدوار الفلسفية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكَّد لها بقاء يدوم نحواً من أربعمائة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن<sup>(٣)</sup> .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن التميمي بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٠٩ ) أن من وسايا الكندي لولده : « والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة غد شيتهم واحفظ شيئك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالملاحظ في كتاب البغلاء .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) ، أي أنها ظلت نحو أربعمائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ ( ٨٧٠ م ) . ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929* إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ ( ٨٦٠ م ) . وحصل الأستاذ للينون في كتاب تاريخ الملاك عند العرب ( ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١ ) موت =

## ٢ - موقف من علم الكلام :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم<sup>(١)</sup> ، وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توفقه إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرىاً مبتكراً بوجه من الوجوه<sup>(٢)</sup>

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة<sup>(٣)</sup> ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

---

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتن التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر القمطى ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذى يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن الدم والقمطى وابن أبى أصبحة للكندى كتاباً في أثأفاله البارى كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على لثنوية والماتية والملاحدين ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض التكلميين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وعمر ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بمخلفاء العباصيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شيء سبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضى وطبيب ، ويقول الشهرزورى في رحة الأرواح وروضة الأنفراح ( مخطوط بمكتبة الجامعة ١٨٣٣ ) إن الكندي كان مهندساً وإنه قد جمع في تصانيفه من الفروع والمفردات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة ، كما نراها عند الفارابى . انظر : Ibranım Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

لهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة<sup>(١)</sup> ؛ ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإسلامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجمعةً بأسرها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علةٍ أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا<sup>(٢)</sup> ؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يُقرَّ بألوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسوله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعم المقيم ، وأن يذنبوا من عصاهم بالعذاب الدائم .

### ٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية<sup>(٣)</sup> التي تنزج فيها الأفلاطونية الجديدة فالفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات<sup>(٤)</sup> . وكثيراً ما نجده في تأليفه يرسل تخياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد<sup>(٥)</sup> .

(١) للكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ) ويذكر له الففطى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق ( ٢٤١ ) ، ويحمد رأي الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٢ ) للكندي « رسالة في انتراف الملل في التوحيد » ، وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .

(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تتال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » ( ابن أبي أصيبعة والقفطى ) .

(٥) رجعا بقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طابق الرياضيات في أبحاثه الطبيّة ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركّبة ؛  
والواقع أنه بنى فـهـمـهـا هذه الأدوية ، كما بنى فعل للموسيقى ، على نسبة المتوالية  
الهندسية المتضاعفة . والأمر في الأدوية أمرٌ تناسب في الكيفيات المحسوسة  
وهي : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة  
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ٥٠ ف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أريد أن  
يكون الدواء حاراً في درجة ٣° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج  
المعتدل ، وهلم جرا<sup>(١)</sup> . ويظهر أن الكندي عوّل على الحواس ، ولا سيما حاسة  
الذوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من  
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان  
نظرياً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يصدّق أن يكون من جانب سوى تلاعب  
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)<sup>(٢)</sup> ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر  
الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ  
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية  
لرأى الكندي هنا وتقدمه نقداً شديداً . وهو يبيّن الكندي بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية  
حاء بفناعات وهذيانات أدت إلى تخبط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب  
الكندي ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء للركب .  
راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة الغرب ، ١٩٣٩ ص ١٦١ فما بعدها ،  
خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة وقد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, (٢) — راجع تصديرنا للجزء الأول

من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته



#### ٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يُؤثّر فيها دونه . أما المعلوم فلا يؤثر في عاتقه التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباطاً علة بمعلوم<sup>(١)</sup> ، بحيث نستطيع من معرفة العلة ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلوم ، كالحوادث الماثلة ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم<sup>(٢)</sup> .

وكان التحقق إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مراد كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنها صدر عالم الأفلاك . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية<sup>(٣)</sup> .

(١) نجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجزأ . ليكن العقل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة النيمورية ( رقم ٥٥ ) بدار الكتب المصرية رسالة الكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة ( من ٦٣ - ٧٦ ) ، وقد ذكر فيها الكندي آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيطٌ غيرُ قائٍ ، ضبط من  
عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزودةٌ بذكري حياتها السابقة وهي  
لا تظلمن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ،  
فيكون ذلك مصحوباً بالآلام

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد  
يسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من معتناتنا ، ولا ثبات ولا دوام  
إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نقرر أعيننا ببقاء معتناتنا ، وألا يسلب منا ما هو  
حيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى  
الله ، وأن نتمسك على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب  
الخيرات الحسية المادية همنا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجري  
وراء المحال الذي ليس في الوجود <sup>(١)</sup> .

#### ٥ - نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركنها المحسوسُ  
والمقولُ والتي تنزع نزعة حُلُقية ميتافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا  
إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

---

لأرسلوا وأقلاطون وغيرهما . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهراته ، وهي نور من نوره ،  
وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجري وراء الذات  
يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت  
فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صلبة . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة . وقد لخصنا هذه  
الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فأبعدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لمنع الأحزان ، وقد أعدناها للنشر ، وراجع  
تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ ( ٢١ ) فأبعدها .

والعقلية ، من القوة المتخيّلة أو المتصورة ؛ فسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أن المحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك المقول هو والعقل شئ واحد<sup>(١)</sup> .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voies) فى الصورة التى ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندى ، من غير أن يبالوا بتغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعانى الكلية عنابة علمية أيضاً بالواقع الطيبى فإن من أول ما يبدو فى للباحث الفلسفية للمسلمين فى العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسم العقل<sup>(٢)</sup> أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع المقول والمقوليات ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخلاق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعلية تظهر النفس ما هو فيها بالفعل<sup>(٣)</sup> .

(١) راجع رسالة الكندى فى العقل ورسائله فى ماهية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول

من رسائله . ١

(٢) تجد تفصيل ما يلى فى رسالة الكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، ومحسن أن نذكر النص

اللاتينى هلا من لفظة ناجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك

والعقل الأخير يسدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل الملة الأولى ، أعنى العقل الذى هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذى يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد ( intellectus adeptus sive adquisitivus ) .

وهذا رأى الأسامى الذى قد به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آت من مصدر خارج عنها ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا رأى يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل الفعال » الذى أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة<sup>(١)</sup> . أما عند الملاحقة فاعلم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالهالم المحسوس

في مجموعة Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التى نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، الكراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . و يوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ باريس . وقد فانشاه هو وغيره وبحثنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنفدرتنا لكتاب العقل الكندي ص ٣١٢ — ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) : التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيراً وشرها ، وهو يثاب ويغتاب على ذلك .

الأدنى ، وقد جازأن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأعلى أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوي ، أى من جانب الله .

وجلى أن نظرية العقل ، كما تراها عند الكندي ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي ، في الكتاب الثاني « في النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام<sup>(١)</sup> . أما الكندي فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون . أرسطو ، وعنده تتمزج الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية فائضة كثر فيها النزاع ، ورغم عموها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ه أن العقل عنده : ١ — عقل منفصل : وهو من المقولات بثباته المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات ( كتاب النفس ٤٤٣ ، سطر ١٠ — ٢٥ ) .

٢. — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة بين المهيولى . وهو يقدر على إحداث كل المقولات

في العقل المنفصل ( نفس المصدر ) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المنفصل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تمثيلها متى شاء ، وهو في هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط ( كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ — ١٠ ) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه العقول جميعاً في النفس ( انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 6). أما عند الإسكندر الأفروديسي فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) :

(١) عقل هيولاني (Intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (Intellectus agens) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) (٣) عقل فعال (Intellectus agens) (Gilson p. 8) ، والثاني هو الهيولاني بعد حصول المقولات فيه بالفعل ، ومثاله قوة الكتابة في الكاتب (Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذى يحدث المقولات في العقل الهيولاني (Gilson p. 18) ؟ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي .

ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع . وهو ما يعكس أن يسمى الطاهر ، لأن النفس تنبى به عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا يدعى عليه فرق حقيقى بين التصنيفين . راجع مقدمة رسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لأن معنى الطاهر أو اللين .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أنلاطون وأرسطو<sup>(١)</sup> ،

## ٦ — الكندي باعتباره أرسطوالياً :

والآن فلنجمع ما قلنا : الكندي متكلم معتزلي وفيلاسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إنبافات من المذهب الفيثاغوري الجديد<sup>(٢)</sup> . والنزل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينة ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالأثر هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه<sup>(٣)</sup> ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يفتواً سكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي<sup>(٤)</sup> ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه . ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب الكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في توافيه حذو أرسطوطاليس » ( انظر أيضاً : O. Flügel, al-Kindi, Leipzig ؛ 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا قلاً عن ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flügel تر أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وأنفاظه وموته وعماوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، وراجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويعزّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها<sup>(١)</sup> ، وهو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الملاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يخدع الناس أو يخدع نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا<sup>(٢)</sup> .

## ٧ - أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم بغير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م<sup>(٣)</sup> ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بنهاى الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيمائيين ( القفطى ص ٢٤٦ ) ؛ والرازي « كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المجتمع » ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ ) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ ( ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته<sup>(١)</sup> ، وقد ذهب صحبة طيش المعتضد<sup>(٢)</sup> .

اشتغل السرخسي بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى<sup>(٣)</sup> عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين<sup>(٤)</sup> . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع قبل أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُميّز العرب في تحصيلهم للعلوم في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالملم ، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٤ ) وابن النديم ( ص ٢٦١ ) أن السرخسي « كان أولاً معلماً للمعتضد ، ثم تادمه وخمس به ، وكان يقضى إليه بأسراره ، ويستشير في أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب علمه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالفاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، فأشاع وأذاعه بحيلة من الفاسم عليه مشهورة ، فسلمه للمعتضد إليهما » ؛ وقد قتله الفاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم ( ص ٢٧٧ ) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاعف الكندي ، ويرى به العامة ، وينسب عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فمدل إلى علم أحكام النجوم ، واقطع شرم عن الكندي بنقله في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .



ولم يخرج تلاميذ الكندي وجه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُتَّبِعِينَ في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً من آرائهم حُفِظَ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً<sup>(١)</sup> .

(٢) ولا يحسن أن نقضي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبدأها القاضي صاعد في طبقات الأمم ( ص ٦٠ طبعة مصر ) وتابيه فيها ابن أبي أصيبعة ( ح ١ ص ٢٠٨ ) يقول صاعد عن الكندي : « ومنها كتبه في المعاني ، وهي كتب قد تفتت عند الدارس ناعاً عطياً ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي قصد يتقرب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فيثبت يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إفعال الكندي هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر صاعد . ويذكر القفطي ( ص ٢٤١ ) مثل ما يذكر صاعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المعاني إلا بها » ، ويقول : إن صناعة التركيب التي قصدتها في تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الذي عنها يتجره في هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله في كلامه عن الفارابي ( ص ٦١ ) وتابيه عليه القفطي ( ص ١٨٢ ) ، وابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ١٣٦ ) . يقول صاعد إن الفارابي نبّه : « على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها من مواد المطلق الخمس ، وأقاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استنباطها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره الفارابي في كتابه إحصاء العلوم ( مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨ ) من أن أصناف المحاطبات التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : يقينية ، وظنوية ، ومنطقية ، ومقنعة ، وخيالية . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسيبل المؤدى إليها ويشبه أن تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ، والأدبيل المناطية ، والخطابية ، والشعرية . أما المقولات والعبارة والقياس فهي توطئة للبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من مفردات المقولات .

فكان صاعد يقول : إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن صاعداً أصاب في قوله إن هذه الصناعة لا يستفي عنها إلا المهتمون المتبحرون .

## ٢ - الفارابي<sup>(١)</sup>

### ١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup> يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة عبر العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (ساعد ص ٦١) « و فلسفة المسلمين غير مدانحة » (القفطي ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكبر فلاسمة المسلمين » ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبة في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، لكنه مخرج وكلامه انتفع في تصانيفه . ويقول ظاهر الدين البهقي (تاريخ حكماء الإسلام محمود بن ممدار الكتب المصرية ص ٨٢ ، وهو كتاب تمة صوان الحكمة للزائف نفسه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) . والمهرزوري (نزهة الأرواح وروضة الأرواح ، صور مكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لنصائفة » ، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما فوق الحصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير مبرح حتى في ألقائها . ونكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه *Mélanges* ص ٣٤٢ .

ويقول ديتريشي *Dieterici* في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تصانيفه طرافة ونضوحاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان الكندي ، كما ألمح إليه دي بور ، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — وتستطيع أن تلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوضح وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق للمصطلح وعن المعجزة الفكرية والاقنوية . وقد كان الفارابي يحيي حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . أرجع إلى ما كتب عن الفارابي مدائمه للمعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير للرحوم الأستاذ عباس محمود عتوان : نظرية المعرفة وصلة العلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور : *Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école Philon* . ويجب على القارئ الرجوع إلى كتب الفارابي ورسائله للشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبع في ليدن والأخرى بميدرا آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهمهم =

الميلادى (الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يقعون فى أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج التكلميين ، وهم أيضاً يخوضون فى بحث مسائل غير التى يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أباى اتجاهين فى العلم ، عنى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال اليلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبدأ يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسقى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا فى التعريف به عن القول بأنه الله الأولى أو المصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه فى مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

---

== يقوم على استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؟ فتلا يؤلف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة للتطبيق » ، وفى كتاب النفس ( طبعة قانديك ص ٦٧ ) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة للتطبيق » . وأساس طريقة للتطبيق هو وضع القواعد السككية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج التكلميين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن التكلميين يبنون أدلتهم على قضايا معشورة مأخوذة من إدى' الرأى للشرك دون تحييس . وكان الفارابى غاية خاصة بالنطق ، وقد حقق بفرح كتب أرسطو للتطبيقية ( مونك ص ٣٤٢ ) ، ويوصى ابن سينا الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو سمويل بن تبون ألا يقرأ فى النطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألقه ، خصوصاً كتاب مبادئ الوجودات ، فهو زهية الدقيق الخالصة » ( مونك ص ٣٤٤ ) . وقد لبه مساعد فى طبقات الأمم على فضل الفارابى فى النطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هاش ص ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهبجون طريقاً يُبَيِّن طريق الطبيعيين كل المبانيّة .  
فالحدث الجزئي في نظرم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت  
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحاولون دراسة آثار الأشياء أساساً  
لأبجائهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛  
وهم في كل أبجائهم يتلّسون ماهيات الأشياء وحقائقها ، من أَدانها إلى ذات الله .  
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أَوَّل صفة لله  
في نظرم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أول صفاته عند  
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم <sup>(١)</sup> .

(١) ولنوضح طريقة الفارابي الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيق تبيين معنى كلام  
المؤلف : فالفارابي ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طريق الاستدلال على  
وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإهتان ، وهذا  
هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرضعاً  
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يفرقه حق  
المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثّر الفارابي فهو أن يتأمل للكثرة « عالم الوجود المحض » ،  
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » ( وجوب الوجود أو الوجود  
الواجب ) « والإمكان » ( إمكان الوجود أو الوجود للممكن ) معان عقلية واضحة مركزة في  
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط معان أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من  
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث  
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده  
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس  
وجوده من ذاته ، يستوي وجوده وعدمه ، بحيث إذا وجد لابد أن يكون وجوده من غيره .  
ولكن لا يمكن أن يذهب تامل العلية والسببية إلى ما لا نهاية — والإلما ومجد  
الممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو للبدا الأول الذي هو علة  
جميع الممكنات . ويرى الفارابي — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات  
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ  
لَهُمُ الْهَادِئُ ، أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » [ سورة ٤١ ( فصلت ) =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك ( انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥ ) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر للرازي ، وأصغر منه سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزنغ الفارابي .

آية ٥٣ ] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق « الحكماء الطبيعيين » الذين ينظرون في الطبيعة للاعتداء إلى صانعها ، وهو في القطر الأول من الآيات ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاعتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق « الحكماء الإلهيين » ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في القطر الثاني من الآيات ، وهو في رأي « الحكماء الإلهيين » أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظيره في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان متمتع الوجود لما وجد ؛ وللممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل الملل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى واجب الوجود بذاته .

وسمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها موهبة أو وجود معين يُشار إليه بتمييز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الموهبة ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو موهبته متبايناً لماهيته معلولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلوية والمعلولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مباينة لموهبته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابي كتاب فصوص الحسم ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون السائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ ( ضمن مجموعة رسائل الفارابي ) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدعوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحسم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

## ٢ - حياة الفارابي :

ولسنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُظَلِّله الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلد في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن بابلان<sup>(١)</sup> ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات للمقايين للمجموعتين الثلاثية والرباعية ( Trivium und quadrivium )<sup>(٢)</sup> عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها ( سبعين لغة )<sup>(٣)</sup> . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أسير بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المعتذر ( التنبية والإشراف للسعودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء للفطحي ص ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٩٢٠ م ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلدون في حكايته لقدم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وأصغف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والمهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة صرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حِمْيَران والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متوجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زمناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة<sup>(١)</sup> الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة<sup>(٢)</sup> ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في حجة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م<sup>(٣)</sup> . ويروي أن أميره تزيي بن زي أهدى أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٢ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالقصاحة والسماحة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة فلادتهم ، اشتهر بجروبه مع الروم واليونان وبرأيته لعلماء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر ، ( ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣ ) .

(٢) يقول ابن خلكان ( ج ٢ ص ١٠٢ ) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشربك رياح » ، وهناك كان يقضى وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضي صاعد ( ص ٦٣ ) وابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ١٣٤ ) ، والقفطي ( ص ١٨٣ ) وابن خلكان ( ج ٢ ص ١٠٢ ) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والمهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه<sup>(١)</sup> [ في بعض خاصته ] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هريماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى<sup>(٢)</sup> ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي<sup>(٣)</sup> مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وثمانون عاماً .

### ٣ — موقف إزاء أفقوسطور وأرسطو :

ولم يعين أحدُ الترتيب التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صح أن له رسالة صغيرة سماها فيها معنى المتكلمين<sup>(٤)</sup> والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أعملُ الشرق « العلم الثاني »<sup>(٥)</sup> ، يعنون أنه العلم الثاني بعد أرسطو [ باعتباره « للعلم الأول » ] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأبين ، يقال من الميت ؛ والذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في قبر من خاصته ، ويطلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء ( ج ١ ص ٢٣٥ ) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست ( ص ٢٦٤ ) وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٣٥ ) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا النطقي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي يعرب متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أواحد دهره ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليقوية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ١٣٨ ) الفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون ( ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة لبيترج ١٨٣٥ م ) نقلاً عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أنوا بتراجم مخلوطة لا توافي =



ومنفذ أيام القارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في مجلتها ، وصارت تُفسر وتُشرح على طريقة القارابي <sup>(١)</sup> . وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب القولات « فاطيفوزياس » ، وكتاب العبارة « باري أرمنياس » ، وكتاب القياس « أنالوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » ، وكتاب المواضع الجدلية « طويقا » ، وكتاب الأقوال المغلطة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا » <sup>(٢)</sup> . أما إيساغوجي فرفوربوس « الكليات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتى بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

---

== ترجمة أحدم ترجمة الآخر ، « فبق تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عفت رسيما ، إلى زمن الحكيم القارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب القارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني ، فليقل لقب « بالعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط القارابي في خزانة النصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا ، وحرص منه كتاب الفقاء ، « ويقوم في كثير من مواضع الفقاء أنه تلخيص التعليم الثاني » . وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته ( ص ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٧٦ ) من أن أرسطو سمي بالعلم الأول ، لأنه منبج وجمع ما تفرق من مباحث للمنطق ومبادئ ، فأقام بناءه متابكاً وبجمله أول العلوم الحكيمية وفانحتها ، فإن ما قام به القارابي من تأليف كتاب يجمع وينهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمي « بالعلم الثاني » . ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام ينبغي أن تلتفاه بالقرود والحدود .

(١) لكن للكندی « رسالة في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » ، وقد تفرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندی ص ٣٥٩ — ٣٨٠ ، وبين ترتيب الكندی وترتيب القارابي شبه كبير ، والكندی هو السابق على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم ( طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م ) ، ص ٧١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام مدكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم الكندی عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي<sup>(١)</sup> Auscultatio physica ، وكتاب في نسيان العالم de generatione et corruptione ، وكتاب الكون والفساد de caelo et mundo ، وكتاب النفس corruptione ، وكتاب الآثار العلوية Meteorologie ، وكتاب النفس de anima ، وكتاب الحس والحسوس de sensu et sensatione ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو في علم الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكانت القارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى ، "نولوجيا أرسطوطاليس" ( Theologie des Aristoteles ) من مؤلفات أرسطو حقيقة<sup>(٢)</sup> . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جازياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتشكياً ، إلى حد ما ، مع السيادة الإسلامية .

ولم تكن نفس القارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يمدّج في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سمح ، القارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز القوارق التي تميز للمذاهب الفلسفية بعضها عن بعض<sup>(٣)</sup> ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه القارابي بسم السماع — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ( ص ٩ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م ) ، هذا يسميه السكندري : المذهب الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر القارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض أن يبين الحسنيين في إثبات الصانع وهو أمر لا يخلو عن الغموض في النفس والمثل .

(٣) انظر مقال البارون Cairn de Vaux من القارابي في خلاصة المعارف الإسلامية .

الغوية ، وفي السيرة العملية لـ... منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد<sup>(١)</sup> . وما عند الفارابي إمامان للفلسفة<sup>(٢)</sup> . ولما كان الفارابي يرى أن سلا من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأى أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تُقلد إماماً واحداً وتفتاد له انقياداً أدنى<sup>(٣)</sup> .

### ج — الفلسفة :-

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأُطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل<sup>(٤)</sup> ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس ؛ وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تغل عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثراً ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورحب فراح ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتبائن ناشى عن هذه القوى الطبيعية عند أحدهما وزادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدون إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً سرعاً وأحياناً يمجّد الأصول والمقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في توضيح مغلطات ، وهكذا ينفو ما يوافقه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتابه الربوي ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تسهيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع بين الحكيمين) : إن العقل هو المحجة التي يوصل عليها ؛ وهو لا يعنى العقل القوي بل العقول المختلفة للسنن ، ولذلك احتج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يفتقر إلى الناس كغيره من آراء منسوخة ، والجماعة للقدون لرأى واحد ، الذين لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ؛ وهو عرضة للضلال ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل ربح وحكمة وتبكي . أما سيجر من يوزن من هذه المنكرة فيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو<sup>(١)</sup>.

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نتناص على تصحيح أحكامنا وتسيدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدرج في علم المهندسة وعلم المنطق<sup>(٢)</sup>. والقارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل حرصه في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة<sup>(٣)</sup> ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نتشبه بالله<sup>(٤)</sup> ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون. والقارابي يرى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتية مشهورة

(١) بين القارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدم قبل تعلم الفلسفة ( ص ١٥ ) حال استاذ الفلسفة : « يجب أن يكون حسن الخلق متصلاً من الفهم » كما تكون شهوة « الحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يترك ذلك أن يختاره على الحق ، وألا يكون مبغضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتاب البصيرة ( ١٤ - ١٥ ) والعمرزوري ( ص ١٨١ ) التقدم ذكرهما أن القارابي قال : « ينبغي لمن أراد الفهم أن يكون شاكياً لجميع النزاج ، متأدياً بأجاب الأتيار ، قد تعلم القرآن والفقه وعلوم الفروع أولاً ، ويكون عفيفاً صديقاً محباً عن الفسوق والتجور والتدبر والحياة والسكر والحيلة ، فارح البان عن مصالح معاشه ... غير متخل بركن من أركان الشريعة ، ولا بأدب من آدابها . عطفاً للعلم والعلماء ، ولا يكون لبساً عنده قدره إلا العلم وأمله ، ولا يتخذ عليه لأجل حرمه . حسن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء »

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢

(٣) كتاب المجموع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، القاهرة ١٩٤٤ هـ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصوها<sup>(١)</sup> ؛ ثم هو يرى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدأ يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصلون مصورة شاملة للوجودات . وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق . ثم تناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ، وتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

## ٥ — المنطق :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم<sup>(٢)</sup> ؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع المتكلمين المتحققة في نصرة العقائد ، وعمل رأيهم أنهم يحتدون على أحكام مفرقة يأخذونها سلسة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والعقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في العقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تضم ألفاظ الأمم كلها » ( إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨ ) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ، وبالتصورات — التي أقعمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤدّيها الحس ومن المعاني الأولية المركزة في القهن بظهوره ؛ كعنى الوجوب والوجود والإمكان<sup>(١)</sup> ؛ وهذه الصور والمعاني يقينية-أولية ؛ يمكن أن نُدّبه لها عقل الإنسان ؛ وأن نَقطن لها نفسه ؛ ولكن لا يمكن أن يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بيّنة بنفسها ويقينية إلى أقصى درجات اليقين<sup>(٢)</sup> .

وتنتج القضايا من ربط التصورات ببعضها بعض ؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُستخرج منها بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمل<sup>(٣)</sup> . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيها بعد الطبيعة وفي الأخلاق<sup>(٤)</sup>

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) عيّن الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود ؛ وعنده أن هذه « معاني ظاهرة صحيحة مركزة في القهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التلييه ، إذ لا شيء أظهر منها ( نفس المصدر ص ٢ ) .

(٣) عيّن الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه شيء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن السكك أعظم من الجزء ( عيون المسائل ص ٣ ) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، المنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود ( أعني للقولات ) ، وفي تأليف القضايا منها ( أرمينوطيقي ) وكذلك الأقيسة ( أنالوطيقي الأولى ) إلا توطئة للبرهان<sup>(١)</sup> . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم<sup>(٢)</sup> .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت معاً بفعل عقل واحد . وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي . ولا يقنع الفارابي بالفاحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويُحدِّثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كدادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم<sup>(٣)</sup> ، فليس البرهان عند الفارابي آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هي السبيلة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإلحسية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده يمتد إلى الحد .

تبيين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطرارى يقابل الوجود الضرورى ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفى المواضع الجدلية يبحث الفارابى درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التى نَحْصُلُ بها لمعرفة للممكنات . وتتصل بها الأقاويل المغالطة والخطائية والشعرية التى أهم ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ ولكن الفارابى يضمها إلى المواضع الجدلية ، ويحل منها جميعا منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً ، وليس هو بحق ؛ وهو بمنزلة قائل إن العلم السحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرجاً فيما بين المواضع الجدلية والشعرية ، ولا يبدو أن يكون حقيقة خادعة . قالشعر إذاً أحط أنواع المعرفة ، وهو فى رأى الفارابى كلام باطل، وكذب لا قيمة له<sup>(١)</sup> .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه فى مسألة الكلّيات ، متابعةً لإيساغوجى فرفوريوس . والجزئى عند الفارابى ليس وجوده فى الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد فى الذهن أيضاً . وكذلك الكلّى ، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً فى الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقياً فى الذهن . والعقل الإنسانى يستخرج الكلّى من الجزئيات بطريق التجريد<sup>(٢)</sup> ؛ غير أن للكلّى وجوداً بذاته ، متقدماً

---

(١) يقول الفارابى إن البرهان الذى كذبه أقل من حقه يُتَعَلَّمُ من كتاب مواضع الجدل ، والذى كذبه مساوٍ لحقه يُؤْخَذُ من كتاب الخطابة ، والذى كذبه أكثر من حقه يُؤْخَذُ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة القمر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ١٠٠ ، ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابى إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، ومى التجارب على الحقيقة .



على وجود الجزئيات . وإذا ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : الرأي القائل بأن الكلى سابق على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)<sup>(١)</sup> . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدُّ أيضاً فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارها كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماماً ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه نقولة تصدق على الشئ الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشئ فى قضية ، أن يبين شيئاً من أمره : فما وجود الشئ إلا الشئ نفسه<sup>(٢)</sup>

## ٦ - الموجود ، الله :

وتزعم الفارابى المنطقية نراها أيضاً متجلىة فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلاً من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود<sup>(٣)</sup> . ولما كان كل ممكن لا بدَّ

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد ( عيون المسائل ص ٧ طبعة ليدن ) .

أن تتقدم عليه علةٌ تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن الملل لا يمكن أن  
تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ،  
لا علة لوجوده<sup>(١)</sup> ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ  
الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير  
محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض<sup>(٢)</sup> — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها  
واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا يرهق  
عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛  
وتمثيئه هو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون  
واحداً لا شريك له<sup>(٣)</sup> ؛ فلو كان ثمة موجودان ، كل منهما واجب الوجود ،  
لكانا مُتَّفِقَيْنِ من وجهٍ ومتباينَيْنِ من وجه ، وما به الاتفاقُ غيرُ ما به التباين ،  
فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب  
أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتميز المتحقق نسيه الله ، ولما كان واحداً  
بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ فهو أن الإنسان  
ينبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على مقتضى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يبطل الدور أيضاً ( نفس المصدر للتقدم ) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الدعاوى القلبية ،

حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢٠٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولما يريد استقصاء صفات الواجب يأدبها أن يرجع إلى

عيون السائلين ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ،

حيدرآباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها<sup>(١)</sup> ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية<sup>(٢)</sup> . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر<sup>(٣)</sup> . ولما كان الباري أكلّ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكلّ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكلّ من معرفتنا بالطبيعيات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكلّ من موضوع الثانية<sup>(٤)</sup> ؛ ولكننا أمام الموجود الأكلّ كأنا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه لضعف أبصارنا ؛ فالضغف الناشئ عن ملاستنا للمادة يفيد معارفنا<sup>(٥)</sup> ويعوقها .

## ٧ — العالم المعنوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أرق من معرفتنا له في ذاته . فن الله الواحد يصدر الكل ، وعلمُه هو قدرته العظمى ؛ ومن تمعُّله لذاته يصدر العالم . وعلةُ الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه<sup>(٦)</sup> .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والدينية الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) الدينية الفاضلة ص ١٨ .

(٣) الدينية الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التلخيصات ، حيدر آباد ، ١٣٤٦ هـ

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إثبات المقارنات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) الدينية الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن الباراني يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه تصودنا ، —

(١٤ — طرفة)

## سورة الأحياء ومثلها .

ويعبر عنه منذ لأزل مثله، المسمى الوجود الثاني<sup>(١)</sup>، أو العقل الأول<sup>(٢)</sup>، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر .

وتأتي بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة<sup>(٣)</sup> . وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعة — وهي التي تسمى ملائكة السماء — هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس<sup>(٤)</sup> ، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي .  
والنفس في المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان<sup>(٥)</sup> .

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفي السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصورتها وحصولها ، « وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه علماً بناته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يملئه » (هيون للسائل ص ٦) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) عيون للسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) عيون للسائل ص ٨ .

(٤) بسميه الفارابي أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طعة حيدر آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وسهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما .  
والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعال ، ليست  
أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة ، فهى تلابس  
الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً<sup>(١)</sup> .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة فى العقل<sup>(٢)</sup> — فهى ستة أجناس  
أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان  
الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمادن ، والاسطوانات  
الأربعة<sup>(٣)</sup> .

وربما تجلّى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى ، لما نلاحظ  
فيها من تقسيم ثلاثى . وعدد النصارى لثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة  
عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه  
من التأثر بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يبدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى ؛ أما الجوهر الذى  
نحويه فرده إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فبعد أن انخلق أو صدر العالم عن  
الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة فيض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا  
تعقل العقلُ الأولُ مُبدِعَه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثانى ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عبون المسائل ص ٨ .

(٣) هى العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب  
والنار ، ومنها يتكون العالم السفلى هندم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود ذلك الأقصى ؛  
ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى ذلك  
الأدنى ، وهو ذلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس<sup>(١)</sup>  
— كما يعرف هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلمية لدانتى على  
الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .  
والأفلاك محتاجة ما تؤلف له متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم  
وحفظ وجوده شيء واحد<sup>(٢)</sup> . وليس العالم مظهراً لوحدة القات الإلمية فقط ،  
ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر لآدل الإلمى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على  
نظام طبيعى وحكيم معاً .

## ٨ — العالم فى نفسه

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك  
السمائية<sup>(٣)</sup> ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداهة ، إما  
يقنابل العالم السفلى فى جلته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثر

(١) يجد القارى ترتيب العقول وما يلزم منها من أملاك ، فى المدينة العاضلة  
ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن العاربان أول من أدخل  
مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندى  
بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى بما دونه وبفعل كل شيء بما دونه ، وذلك  
فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن الملة القريبة الفاعلة لتكون  
والقصاد — راجع نصرتنا لرسالته .

(٢) يقول القارى : « والإبداع هو حفظ لإدامة وجود الشيء ، الذى ليس له وجود  
بناته ، إدامه » .  
« البديع » : فهو علة وجود الأشياء ، « بمعنى  
أنه يعطى الوجود الأبدى ، ويدفع عنها المدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطىها وجوداً مجرداً بعد  
كونها معدومة » (عيون المسائل ص ٦) .  
(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها ، البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يُبين فسادَ علم أحكام النجوم<sup>(١)</sup> الذي يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكلَّ شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأنَّ للممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية<sup>(٢)</sup> . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى<sup>(٣)</sup> أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

١ وعلى هذا فن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأنَّ طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خَيْرٌ<sup>(٤)</sup> أبداً .

---

(١) للفارابي رسالة تسمى « التكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشعة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألينة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف في طباعها ، فالذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفلها في العالم السفلي فلا ننظر منها إلا معرفة ظنية ، ودعوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب<sup>(١)</sup> .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة<sup>(٢)</sup> ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مُسَايَرَة لزعته المنطقية ، لا يَحْفَل كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام<sup>(٣)</sup> . ولننقل بعد

---

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو مده ، إذ وجوده أبدأ كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقرن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم الطبيعي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعنى بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنقص والمر ... الخ . . . انظر أيضاً طلاقات الأمم لمساعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ح ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عون للسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .



هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

#### ٩ — النفس النفسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرق من بعض<sup>(١)</sup> ، بحيث أن القوة الدُّنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعُلُيا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيَّلة . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة<sup>(٢)</sup> ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كُرهُه يلزامان الإحساسات ولا ينفكُان عنها ، والنفس تقفُ حيالَ الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميّز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والادوم ، ونحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيُّل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ نتائج حدوث قوى النفس : الفاذية ، الحاسة ، المتخيَّلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها وصفاً كزها وفروعها وصفاً أنها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) يقترن بالحاسة نزوعٌ نحو المحسوس ، ففتشاته النفس أو تنفر منه . ويقترن بالمتخيَّلة نزوعٌ نحو ما تتخيَّله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تقتاق إلى الشيء أو تسكره ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة من نزوعٍ إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالمس ، وإما بالتخيُّل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكمُ فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك . — المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تازم عن ذلك ، كما تازم الحرارةُ عن جوهر النار<sup>(١)</sup>  
والنفس كالألّ الحسّ ، أما كالألّ النفس فهو العقل ؛ وسألاستز على الحقيقة  
إلا العقل<sup>(٢)</sup>

#### ١٠ - العقل في الإنسان :

مسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت  
معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي  
تنطبق على الماديات<sup>(٣)</sup> ، والعقل في نفس الطفل بالقوة<sup>(٤)</sup> ، وهو إنما ينتقل إلى  
الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية ، غير أن هذا  
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فعلاً  
للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو  
عقل الفلّك الأخير ، فلّك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة  
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية  
للأجسام<sup>(٥)</sup> ، وبذلك تنسجم حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقائية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للسؤال الثانية والثلاثون ، حيث تجد التصريف الكامل  
للمسئلاً عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية في بعض  
الرسائل الفارابية ، لفرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي  
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بوج هذه  
الرسالة ثمرة جديدة ، بيروت ١٩٣٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيميين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كَلِيَّةٌ أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المفارقة »<sup>(١)</sup> ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والمقلُ الفعّال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعّالاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد<sup>(٢)</sup> ؛ غير أن هذا العقل الفعّال ليس فعّالاً دائماً ، لأن المادة تعيّد فعله . أما العقل الذي هو فعّال دائماً والمتحقق عمقاً تاماً فهو الله .

والمقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعّال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء<sup>(٣)</sup> ، ويصل إلى معرفة اللامادّي الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه<sup>(٤)</sup> .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الحيواني والعقل للنفل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه <sup>(١)</sup> ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرّبه من الله <sup>(٢)</sup>

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلّ للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي ؟ إن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب <sup>(٣)</sup>

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والمفحات التالية .

(٣) فيما يختص بتناقض رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أو نصراً أكثرها في النطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت في كتاب الله العاضلة بقاء النفوس الصريحة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في :-

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيل من بعد جيل ، فينضم كل شيء إلى شبيهه ، وينخرط كل في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقول بمعقول أو قوة بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها<sup>(١)</sup> .

## ١١ - الأوهام :

اتجهنا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم للمنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزعاً تصوف وزهد .

== هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في مقبذك كلاماً هنا معناه : وكل ما يذكركمير هذا هو هذان وخرافات ومجائر . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وسير العاصل والسرير في ربة واحدة ، إذ مصير الكل إلى الددم ؛ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، ( قصة حى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧ ) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التناذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم من بعدم زاد التناذ من لحق الآن بمصادقة الماضين ، وزادت لذات الماضين بانتمال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فيزداد كيفة ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب موفك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٢٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على العمل بأنه خير أو شر<sup>(١)</sup> ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني<sup>(٢)</sup> ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلق ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسن وتمييز فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية<sup>(٣)</sup> ، وميدانه ميدان العقل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول . مقدّر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تنمى يحتاج إلى تخصيص فإن للتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعتزلة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتقيح العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بمقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويعتمد على الشر ، وهذا الرأي غنى عن ذكر الشواهد وللصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخييل ؛ والاختيار هو النزوع عن روية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنساني ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تَكْمُلُ حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق<sup>(١)</sup> ، وهو الذي تطالبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

## ١٢ — السياسة :

والفارابي ، في علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابي رجلاً نظرت له الأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف<sup>(٢)</sup> . يرى الفارابي أن الناس قد دعمهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع<sup>(٣)</sup> ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدينة بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو خالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو العاضلة فهي نوع واحد ، ويرأسها الفيلسوف

(١) للمدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرس المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي ، فحاولت يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرف ألب الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بحسم كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . وبمجد الفارابي هذه المقارنة كاملة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٦ .

والفارابي بصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد<sup>(١)</sup> [ عليه الصلاة والسلام ] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد<sup>(٢)</sup> ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يمثل الأمير المثالي يرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابي في الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي<sup>(٣)</sup> .

### ١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال المصطفى الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والقول مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الله ، وذلك في المكتبة التيمورية ( رقم ٧٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨ ) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس القاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإذا بقدر الآراء والأفعال التي في الله الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه منه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحى والموحى تعالى ، حتى تكشف له بها الصراط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .



فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر  
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا<sup>(١)</sup> .  
أما في المدن المبدلة أو الضالة<sup>(٢)</sup> فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر  
أو أضلّهم<sup>(٣)</sup> ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلقي ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة  
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في  
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .  
وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري  
يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه  
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتباره صدوره عن هلته ،  
( أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية ) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس  
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة  
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته<sup>(٤)</sup> .

#### ١٤ - نظرة إصحائية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في حملتها وجدناها مذهباً روحانياً  
( Spiritualism ) مقسماً تمام الانساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) للمدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد القارئ خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة العاصلة  
ص ٦١ - ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود .. بدأ كل شيء ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ،  
فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من .. هو ظاهر ، وهو بالكل من ذاته ؛  
فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيذكر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتعد  
الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، المصنوع طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة التخيلية ، ويمكن اعتباره « تصوّراً مُشوّشاً »<sup>(١)</sup> ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل ، والتي يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة<sup>(٢)</sup> . وعدد العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية<sup>(٣)</sup> . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي<sup>(٤)</sup> وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى<sup>(٥)</sup> . فالوجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلّه منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذي يُبرز ما في النظام الكلي من خير<sup>(٦)</sup> . وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفاضل عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد<sup>(٧)</sup> ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما في ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حفظها من المعرفة صفاتها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يعبر بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتزر .

(٢) عيون المسائل ص ٢ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابي إن عاية الله محيطه بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر ، والشر موجود في الكائنات انقاسدات ، لأن طبيعتها تقتضي ذلك . وهو يقول ما رده إن سينا من أن الشرور محودة بالمرض ؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعاوى العلوية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، طبعة لندن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يحمل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة<sup>(١)</sup> .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار في حديثه .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يحمل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال للتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفاً فانياً في مجرّدات العقل المحض ، وكان زهده وتقواه موضع

---

(١) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .  
وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحسك ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجأونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوسم بها إلى الأبد . وقد يكون رأيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك<sup>(١)</sup> .

#### ١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدى<sup>(٢)</sup> — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني<sup>(٣)</sup> ، الذي التفَّ حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التي كان يلقيها مستمعيه<sup>(٤)</sup> . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً وانحماً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة المقدمة ليس لها سندٌ كافٍ من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة النيبورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن النديم من ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاضلاً في العلوم الحسكية ، مطلعاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة في كتابي البيهقي والشهرزوري اللذين قد ذكرهما .

(٤) انظرها في كتاب المقاصات وكتاب الإمتاع واللؤاسة لأبي حيان التوحيدى .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية ، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسبي . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية متعمقة لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجري ذكر أنبازوفليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية ، التي قص علينا أخبارها تلميذه التوحيدى<sup>(١)</sup> ( للتوفى عام ١٠٠٩ م ) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي السمت والهيئة ؛ ورغم ما صرف عنه من سخب اللسان وقلة الرضا ، واتخاذة الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء ونظنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة مه على أهل زمانه الذين جاورهم في بمداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضعوه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ صرغبلو في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابسات ( من القبس أو الاقتباس ) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن مللهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق <sup>(١)</sup> ، كما أن بين الأشياء كلها حفظاً من الوجود مشتركاً <sup>(٢)</sup> ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى العائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم <sup>(٣)</sup> . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أحباب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِلُ ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور التبعسطنى والجماعة التى كانت تلقف حوله أمرٌ له خطرته وشأنه في تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح في الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل .

---

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتاب أبى حيان السمس : « البصائر والذائير » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقابلة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابلة التاسعة .

## تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى ما دهش له البارون كرادتفو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عند ما وصف للدين الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأي كرادتفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته وقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء لافيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والفضالة » التي تقوم ديارتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعلى الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طُع على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابى أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقاية ، ينبغى أن يحروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبه متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أو لشيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحدًا بكل خير ، له الحق فى السعى لمغالبه غيره فى كل خير يفيده ، حتى يكون الأشد قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأى الأساسى آراء أخرى ، يرى قوم أنه لا نجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن يُفادِرَ كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنين إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » ؛ وإن اضطررنا إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبغى ألا يكون ذلك إلا ريثما ندوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابى إن « هذا هو الداء السبى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام ينكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .



حتى إذا عرض كرادقو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع  
الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل  
ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌ  
من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو  
(Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه  
يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبد ، ثم  
يقهر بهم الآخرين ويستعبد ، بحيث لا يكون للوازر مساوياً بل مقهوراً ،  
وعند ذلك يصير للقهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل  
التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب ، الاشتراك فى الأعمار من أب واحد ،  
التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى السكن ، التعرض لخطر  
واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين  
يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تنال على السلامة والكرامة  
واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع  
ما للآخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة للنبوطة . يقول هؤلاء المفكرون  
إن « هذه الأشياء هى التى فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل  
طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون  
العدل تصوراً يناسب وجهة نظرم التى تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة  
والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شئ فى الطبيعة ، والاستعباد  
والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيراتُ للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في العادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والمدايا وأنواع اللواصاة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التحالف ؛ فعند ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التحالف ريثما يحصلات على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التحالف إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون للصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدرى أنه خوف وضمف » .

يرى كرادثو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يقاسل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادثو ، أن يثبتوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادثو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة<sup>(١)</sup> ؛ لكن بما أنه لا يذكّر أحداً ، فإن كرادثو يرجّح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يمارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فنياً ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس الحجة والوفاء واحترام الإنسانية .

ويقدر كرادثو للفارابي أنه بحث للوضوح بمنأى واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثمر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكّره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة ( القول في الخشوع في المدينة الفاضلة ) وكذلك في آراء البعض فيما

---

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من معامرة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريقة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

\* \* \*

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى جملتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شئ غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الفزائى هو المعتبر فيما يتعلق بفلسفة الإسلام . أما الكندى ( راجع نشرتنا لرسائله ) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شئ — وهو ما يعتبر عنه بقوله إن العالم مُبدعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدة محدودة مقسومة ، قدّر لها له مُبدعُهُ ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكّد حدوث العالم من لا شئ ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » ( ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدومه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استفادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ ( العالم ) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدّم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكلّ ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [ واحدة ] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . ( راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية ، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧ ) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهوى أبدعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن الكلّ لا يمكن حدوثة بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات وللذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجِدَ ، يقولون ما لا يدل إلا على قدّم الطبيعة وتغييرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انمعدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السما . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها سَتُطَوَّى وتَلَفَّ وتَطْرَح في جهنم ، لا يدل على الثلاثى الخالص .  
ويعصرح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبْدَعٌ من غير شيء ، ، فأله إلى غير شيء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو الدبّر لجميع العالم « لا يعزُب عنه مثقال حبة من خَزَدل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ... أن العناية الكلية شاملة في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن الكندى والفارابى يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التى أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلاسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخروج من المأرق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معلولا للعلّة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحو حاذق ناغذ ، مقولة جديدة ، هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن . هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو « واجب الوجود بالغير » ، كما يعبّر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتبَيّن هذا الذي يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص ، لكي يعبّر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

### ٣ - ابن مسكويه<sup>(١)</sup>

#### ١ - مله :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادى عشر للميلادى ( من الرابع إلى الخامس الهجرى ) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى الاقتراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قدّر له أن ينفخ فى فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتى . ولكن ينبغى أن نذكر هنا رجلا ، هو فى حقيقة الأمر أكثر شها بالكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معا من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة فى ذلك العصر لم يكونوا ميالين إلى اتباع الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى المبني على المنطق<sup>(٢)</sup> .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطيب ، الأنورى ، المؤرخ<sup>(٣)</sup> ، الذى

---

(١) هو أبو على أحد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء - انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ ومريضه عملى ، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جيلة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عمن رأى وعرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وعمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه فى عهد الصبا ، وصار مع لثاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فات ، وأن يدلّه على طريق البجاة قبل أن يتيه فى مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه فى إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطلى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تحارب الأمم وتغارب الأمم » الذى بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .



كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزانته ، وتوفى عن سنٍ عالية ،  
في عام ١٠٣٠ م <sup>(١)</sup> . وقد خلف ابن مسكويه ، نيا خلف ، مذهباً فلسفياً في  
الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون  
وأرسطو وجالينوس <sup>(٢)</sup> ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو  
غالبةٌ عليه <sup>(٣)</sup> . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس <sup>(٤)</sup> .

## ٢ - ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من  
الحواس » <sup>(٥)</sup> ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن  
مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدَّ

(١) يقول الففطى إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن تارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب  
كشف الظنون ( ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤ ) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت  
في معجم الأدباء ( ج ٢ ص ٨٨ طبعة صرغليوت ) إنه توفى في ٩ صر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) وبما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع  
فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأأم  
على أصول الحكيم ، وليفتخ به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويدان خرد » ،  
وسماه العقل الأزلي ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب « نزهة الأرواح  
وروضة الأفراح » لشمس زوري المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجميل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة  
وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وطاقاتها ، وقواها ،  
وما الذي يملئها كلها أو يوقها عنه . « ولما كان لسكل صناعة مبادئ » ، مليها تبني ، وبها  
تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث  
نفسه يبينه في الغرض الذي يرى إليه ، وهو ينتفع بالمارف النفسية في مذهب انتفاعاً عظيماً —  
تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست مرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض<sup>(١)</sup> . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية<sup>(٢)</sup> ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول<sup>(٣)</sup> .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنعها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها<sup>(٤)</sup> . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وحدهً يكون فيها « العقل والعقل والمقول شيئاً واحداً »<sup>(٥)</sup> .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان روية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الانفعالات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ » عالية « غير مأخوذة عن الحس » تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي القيس ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يصاد نفسه » : والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

### ٣ — أصول الزهد :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ السكائن المريد غاية وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئة أخياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير أبَته . وثُمَّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل النواية<sup>(١)</sup> .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم<sup>(٢)</sup> واللم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الدانية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة<sup>(٣)</sup> .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية<sup>(٤)</sup> ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه بلاليتوس ، ثم يحض عليه وبقوه ، تهذيب

س ١٩ — ٢٠ .

(٢) تهذيب س ٤٥ .

(٣) تهذيب س ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خيرٌ ما لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى فاعليها — تهذيب الأخلاق س ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن للوجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبسو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط<sup>(١)</sup> .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعوتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيق لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفرّ من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله<sup>(٢)</sup> . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

---

== له طبيعة هي النفس المائلة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحطت من مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائله الطاهرة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهيد يجور على غيره ، لأنه يستنجد بالناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا معاونهم ، وهذا هو الظلم والمدوان ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ ، كما تقضى ذلك حياة التمدن والاجتماع — ( الفوز الأسفر ص ٦٣ — ٦٤ ) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان<sup>(١)</sup>. والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعائر الدينية ، بكسالة الجماعة والحج ، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفلح ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا يزيد الدخول في هذه المسألة ؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن تُثنى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتقريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد<sup>(٢)</sup> ، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم<sup>(٣)</sup> .

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه أنسى ليس يوحى ولا تقور . وعنده أن الإنسان مشتق من الألس لا من النسيان ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الألس كما يحجب الاجتماع في الساجد خمس مرات في اليوم . وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة واليدين والحج ؛ وهذا كله يبيده الألس . ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضرور المحبة ( الصداقة والوادة والعشق ) بين مختلف الناس ؛ وهو بين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاها محبة العبد لماله ، وتليها محبة الحكام عند تلاعبهم ، وبمدها محبة الوالدين .

(٢) انظر النور الأصفر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن لمسكويه مشاركة في ميادين أخرى . فإلى جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب « العوز الأكبر » التي لحصه في كتاب أسماء « العوز الأصغر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه ( لأن جده يسمى مسكويه ) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصالح ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلي قاطع ؛ أما إنه جلي فن =

== قبل أنه الحق ، والحق تَبَرُّ ؟ وأما أنه غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية المهيولانية على جوهرها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تنهت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاً ما بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب الصور . ولو أسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والطاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل القمالي هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لا قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل للموت . والإدراك في الإنسان ينحون : لإدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المدبوع عند الشيء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيها هو عندها — وهو ما يسمى بالروية — حال حركة في النفس ( يشبه هذا الرأي رأي جالينوس ) .

والموجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو بين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتقدم ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زام عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يترقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق اللائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخامس به ، وما يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات ليلاحة حققتها ، فيجند نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بداهة المقول ؛ وإما أن تأتيه تلك ==

== الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة المكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الخيلة ، وتؤثر الخيلة فى الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها ينظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالتميز اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تخافهما فى تلك الحقائق . وليرجع القارئ إلى كتاب الفوز الأسنى ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابى وابن طفيل فى رسالته : حى بن يقطين .

## ٤ - ابن سينا

### ١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة<sup>(١)</sup> ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م<sup>(٢)</sup> ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة<sup>(٣)</sup> ، وتلقى العلوم العقائدية والشرعية في بيت أبيه<sup>(٤)</sup> . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه<sup>(٥)</sup> ، وحينما أُذِن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

---

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ٢ ) والقفطي ( ٢٦٩ ) ، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان ( ج ١ ص ١٩١ ) فيقول إنه ولد بقرية خرمينا أو خرمين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي ( تاريخ حكماء الإسلام = تمة صوان الحكمة ) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦ ) والشهرزوري ( نزهة الأرواح ص ٢٢٤ ) والقفطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مفتلاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية ( يهقي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤ ) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له للمعدين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كأبي عبد الله النابلي الذي كان يدعى المتفلسف ( يهقي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٢ ) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصعاني حلماً ، حديثاً ، كتاب « توثيق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب القدي للمهرجان الأنبي لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنه ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرى على يديه



وحلّ صعبها ، ورغب في علم الطب ، فانفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات  
المتبسة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بعمل<sup>(١)</sup> . وقد عرف كيف  
ينتفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرب حظه متعرّضاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى  
لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه  
أن يطاقطى رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من  
أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر  
آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالعلم وتصنيف الكتب حيناً آخر ،  
حتى تقلّد الوزارة لشمس الدولة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ،  
« جاء ابنه » ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور<sup>(٢)</sup> . ثم سار  
ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والثلاثين  
من العمر عام ١٠٣٧ م<sup>(٣)</sup> ، في همدان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال  
قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم<sup>(٤)</sup> .

#### ٢ - مجهر ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والفطحي ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ  
ومعه عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص<sup>(١)</sup> ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والقبيلين على متاعها ، فإله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثاميسطيوس ( Themistius ) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمتاع بحافل الصداقة والأنس واجتماع لذات الهوى<sup>(٢)</sup> ؛ ولم شهدته الليالي

---

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب الفارابي يسمى « التعليم الثاني » — ( كشف القانون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة لبيترج ١٨٣٥ ) ، وقد استصحى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ؛ إلى أن أتيه له الإطلاع على كتاب الفارابي في أعراض أرسطو في الكتاب ، فافتتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد الله كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويقروون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر للفنون وهي مجلس الشراب واشتملوا به .

عاً كافاً على التأليف ، قلته في يده ، وقدرحُ الشراب إلى جانبه<sup>(١)</sup> ، مخافة أن يغلبه النوم<sup>(٢)</sup> .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيتته مشتغلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [ كتب الشفاء ] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة<sup>(٣)</sup> ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال<sup>(٤)</sup> ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابته<sup>(٥)</sup> .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضيق عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن للؤلؤ ، إذ وصف ابن سينا بقوله : قاله واثقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، واقتطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الأدبية ، وأسرف في استغراق القوى الشهوانية ، مخالفًا سيرة الفلاسفة الأقدمين ( يهود . ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩ ) لكان كلام اللؤلؤ هذا ردًا كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد الفارابي عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلمه فردجان قصيدته :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فأليس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

وكان ابن سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري<sup>(١)</sup> ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وبالذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي<sup>(٢)</sup> (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني<sup>(٣)</sup> في العبقريّة العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتِب من شروح لمذاهب

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ؛ وله لطائف في الشعر الطبي وأشعار كثيرة ، بعضها علمي ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة وللوعظ التهذيبي ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخالفتها الجسم الكثيف ؛ ومروجها إلى عالمها — ( ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨ ) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق ، وهي المسماة « القصيدة الزوجية » منشورتين مع كتاب منطلق للفرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر قبلت الستين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسي ولد ، على ما يعمتل ، عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية (٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصوّر النظريات القديمة بصورة جديدة<sup>(١)</sup> .

### ٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طيّبه أن يعرض للسائل في نسق مرتّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي الدقيق في علمه . وهو يحمل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن المبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق<sup>(٢)</sup> والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية<sup>(٣)</sup> . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطقة الإنسانية .

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق للمفكرين » ،

ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً متنبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتبس المجهول من العلوم » ( منطق للمفكرين ص ٥ ) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً لعلم الرياض ، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا ( نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُسبّرُ منه ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل يبين مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم السكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعلم الناطق فيما بعد الطبيعة ، وموضوعه الوجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة والواحدة العامة » . وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي . محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، برتباطاً عن المادة<sup>(١)</sup> ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً<sup>(٢)</sup> . وموضوع المنطق مُنتزع من المادة بطريق التجريد<sup>(٣)</sup> ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد<sup>(٤)</sup> ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كعنى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعانٍ ، هي بمثابة الصور التي تحدد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفظت . ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

---

«ويتمنى في التخصيل إلى حيث تبدى» منه سائر العلوم . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود للطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ . (١) منطق للشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في التصور العقل كذات الله واللائكة — نفس المصدر ص ٦ .  
(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلاث والربيع فكل مادة تصلح لتخالطها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول<sup>(١)</sup>. وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقى بالتخيل إلى مرتبه المعرفه العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكذا أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهي<sup>(٢)</sup>.

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي<sup>(٣)</sup>، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقى أخيراً، وتزول عنه الموارض المشخصة، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثانٍ (هو الكلي المعقول)، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

#### ٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فإن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله<sup>(٤)</sup>،

(١) يرمز ابن سينا في قصة حى بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراسة، والقراءة معرفة الحق بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حى بن يقظان طبعة ليدن ص ٣).

(٢) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابي للتقدم.

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١،

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالتقسيم إلى مادة وصورة، ولا اختلفت =

وبذلك جعل المقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام<sup>(١)</sup> .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب وللممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتزم البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من المراتب ، بل ينبغي أن نستنبط من إسكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته<sup>(٢)</sup> .

الجملة في ذاته ؟ وإذا فاول للوجودات عنه واحد بالمدد والذات ؟ وهو عقل معض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فاللادة في المرتبة الدنيا بعد النفس ( نجاة من ٤٤٨ — ٤٥٥ ) .

(١) يستدرك البارون كارا دي قو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يوم أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الوجودات الموجود بالمعية ( ترجمة موسى بن تيسون ) ، يبين فيه مراتب الوجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن يبين مراتب الصدور ، كما نجد عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالعناصر هي آخر للوجودات راجع من ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث ( نجاة من ٣٤٧ ) ، مستدلين على الخالق بتخلوفاً ، والآخرين يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان المكبات . وابن سينا يحمل معنى العقل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم المدم ، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . ( إشارات طبعة ليدن من ١٤٨ — ١٤٩ ) . ويقول ( نفس المصدر من ١٤٦ ) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يحتج بياضنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فنشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بذلك =



وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرِها ، مُنزّه عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات<sup>(١)</sup> .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فيتمثله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر ذلك الأقصى ؛ ويتمثله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فملّه بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها<sup>(٢)</sup> . وأخيراً يأتي العقل النعال ، وعنه تصدر

---

على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سُئِرِهِمْ آيَاتَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أنزل : هذا حكم لنوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه . (١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن البدأ الأول يؤثر في القول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت فلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصوَرُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبّر هذه كلها<sup>(١)</sup> .

وهذا الصدور أزلّ لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ وعمله الميولي . والميول مجرد إمكان أزلّ لجميع الموجودات<sup>(٢)</sup> . والعقل لا يؤثّر في الميولي ؛ فهي الأذى يقف عنده فعل العقل ، وهي مبدأ التكثر في الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشع المسلمون الأتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة<sup>(٣)</sup> ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق<sup>(٤)</sup> ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله<sup>(٥)</sup> . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هنا مفصلاً في النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتلق قدرته بالمحال ولا بالتناقض ، وهو رأي صحيح . ولعل المؤلّب يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا القدر ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة في القدر يتزع فيها منزع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جئنا للعقل ساطعاً في مسألة القدر ، وحكاماً حكماً لعلنا الجواب الأقدس عرضة لنذل وعذر ، فكان لإنشأؤه ما أنشأه لفرض أجاب داعية . وبسبب أنام عزمه فقام ؛ كلا ! لا يُبال عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون في العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا في القدر في آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء<sup>(١)</sup>؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض<sup>(٢)</sup>. ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلزمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً<sup>(٣)</sup>.

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل<sup>(٤)</sup>؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والقدر المارقة لا تعلم إلا الكلبيات، فلا تُعنى بالجزئيات<sup>(٥)</sup>. ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات<sup>(٦)</sup>، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمستحيل، عند ابن سينا، أن يوجد جوهر من عدم،

(١) نجاة ص ٤٦٧.

(٢) نجاة ص ٤٧٤.

(٣) نجاة ص ٤٧١.

(٤) من الوجودات ما هو خير من غير محض مُبرَّء من الشر، كالأمور العقلية والسموية؛ وفي غلط من الوجود، هو هذا الأرض؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ألا يترك خير كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ويجد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية ويان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧. وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شهماً تماماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة لطيفة تحتاج إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه «الشفاء».

(٥) عند ابن سينا أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضى تغير ذاته، «بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يمزج عنه شيء شخصي، فلا يمزج عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض». وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو إدراك أسبابها وأتواعها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينيء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠.

أو أن ينعدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه النعوض في الجملة . وأياً ما كان فللخوارق مكانٌ في فلسفة ابن سينا<sup>(١)</sup> ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً للآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي<sup>(٢)</sup> .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، فقلنا انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكذب يموت حتى نسبت إليه أشعارٌ في التنجيم<sup>(٣)</sup> وصورته بعضُ القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محلّ محل صوفي قديم كان في تلك القصص :

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

---

(١) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشارات لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن القوت مدة غير معتادة أو أطاق بقوة فعله ، يخرج عن وسع مثله ، أو حدث من غيب ، فيلحق أن تصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يمثل هذه الأمور الحارقة لمستقر العادة تعليلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه للتوجه بالكلية إلى العالم القدسي ، فتتغلغل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاف لمذهب الطبيعة . ويرجع الفارابي إلى استقصاء الخوارق وتعليقها في الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل يتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلية .

### ٥ — النفس والنفس الإنسانية :

وجه القاربي كل هم إلى العقل الخالص ، وقد أثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فعنايته موجّهة دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبيه وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمي موسوعته الفلسفية : « الشفاء » ( أى شفاء النفس ) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنيني\* [ أى أن الإنسان مركب من جسد ونفس ] ، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر . وكما أن الأجسام كلها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأنسجة المتصيرية اعتدالاً ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي<sup>(١)</sup> . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها تلوح الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تولد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوي درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمكن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النجاة من ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فانكس ٢٨ — ٣٠ . على أن السكندى قد سبق ابن سينا بالقول بغير من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل اللوثرات الملوية التي هي أداة في يد اللبدع . راجع الجزء الأول من رسائل السكندى ، من ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكرّر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبرُ النفس ، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير تابع . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُبقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها<sup>(١)</sup> ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة ، ومما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة اللتوية للتشعّب وتتجاوز مهاوى اللاوجود وتجتاز مراتب الوجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضلُ قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيّل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جرب الفلاسفة الميطّيبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيّل :

١ - جمع الإدراكات الحسية الجزئية بمحملتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مُقدّم المائة ١١٦ المشترك [ .

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يطل ابن سينا الحوارق تحليلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور للدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ يجده يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك<sup>(١)</sup> ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ<sup>(٢)</sup> ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئى ، فالشاة تدرك عداوة الذئب<sup>(٣)</sup> ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتى بعد ذلك قوة خامسة ، مقرؤها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهى القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقل<sup>(٤)</sup> .

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه للتصورة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهى التى تقبل جميع الصور الحسية التى تأتى بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المصورة ، وهى تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالتحيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهية ، وهى فى نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما فى كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولله رأى الأخير

لابن سينا ، وفى كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٣) .

وهل هذا فعند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة<sup>(١)</sup> ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا ( انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨ ) .

وهنا يمرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصلُ التدكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ<sup>(٢)</sup> ؟

#### ٦ - العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ أعلى ، وفعله يُظهر التعدّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر<sup>(٣)</sup> ؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيسا في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بجبريد الإحساس من العوارض المشخّصة وبانتزاع صورة كليّة من الصور المتخيّلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدّيها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدّى

(١) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة تريب يخالف تريبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة للذاكرة — نجات ص ٢٦٦ وحقص ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجات ص ٢٦٧ .



وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يُفيض الصور على العقل الإنسانى<sup>(١)</sup> .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعانى العقلية المجردة ، لأن الذاكرة لا بدُّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعال ، الذى تتلقى عنه المعرفة<sup>(٢)</sup>

ثم إن النفس الناطقة ، التى تعرف ما تحتها بفضل علوها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلى ، هى الإنسان على الحقيقة ؛ وهى حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفى هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابى<sup>(٣)</sup> . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاته من ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) للعقل الهولانى حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتاج فى الاتصال بالعقل الفعال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهولانى قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والكاء قوة الحس ، والحس يتفاوت كماً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافى النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتمل حدساً ، أى قبولاً للإلهام العقل الفعال ، وترسم فيه الصور التى فى العقل الفعال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة من ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا بين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة لفارابى ( من ٦٥ ) ، بطريقة لا تحتمل النكاح ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابى أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون<sup>(١)</sup> . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بجملة مبدسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسدي ، وهو بطلان نهائي أبدي للبدن<sup>(٢)</sup> ، تبقى النفس على اتصال قوي أو ضعيف بالعقل الكلبي . وسعادة النفس الخليقة العارفة هي في اتحادها بالعقل النقي ( وهو ليس اتحاداً تاماً ) ؛ أما غيرها من النفوس فحفظها الشقاء الأبدي . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة<sup>(٣)</sup> . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض<sup>(٤)</sup> . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمله من خلود<sup>(٥)</sup> .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجنب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تهدف متفردة في علوها العظيم إلا واحد بعد واحد<sup>(٦)</sup> .

(١) انظر مثلاً التهاق للفرزالي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع النعم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرحاً على أنها غنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة ( ليدن ص ٣٤ ) أن سعادة النفس ونواحيها متناسبة مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس السالفة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع النعم من الموت ص ٥١ .

(٦) يتجسم ابن سينا رسالته في مقامات المارفين بأن يشير إلى فلة عدد الواصين إلى الحق . فيقول : « جل جنب الحق عن أن يكون شريعة لسلك وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

## ٧ - نظرية العقل في نورها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلف بها أدباء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقطان الرزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، بمجازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقطان لفيلسوفنا شيئا جديداً قد أوغل في آسن ، ولكنه « في طرأة العز » لم يهن منه عظم ، ولا تَضَمُّض له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواه من يشيب <sup>(١)</sup> ؛ وهو يقطوع بهدائه إلى السيل .

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسماوات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى الغرب طريق المادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور للعقولة التي لا تخاطبها المادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقطان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم <sup>(٢)</sup> ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور <sup>(٣)</sup> ، وحيث السر الأزل <sup>(٤)</sup> .

(١) قصة حى بن يقطان ، طبعة ليدن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقل تسمره العقول للقارئة . ولم لا يعترهم تغير ، ولا تستجلب بهم طبائعهم إلى الشيب والمهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبع وأشب بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقطان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حمر طرفه ، وكاد يحتطف بصره ، لأن شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقطان ص ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولبوده يد » ،

لا يعرف بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

حتى بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال ،  
آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى <sup>(١)</sup> .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى  
المتأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال <sup>(٢)</sup> :  
أما سلامان فهو عند ابن سينا مثَلٌ للنفس الناطقة [ وأبسال مثل للعقل النظرى ،  
وهو درجتها فى العرقان ] ، وزوجته ( القوة البدنية الأمانة للشهوة ) تقع فى حب  
أبسال ، [ فىأبى عليها ( وهذا الإياء هو انجذاب العقل إلى عالمه ) ] ، فتكيد  
لإيقاعه بين أحضانها [ بالاستعانة بأختها ( وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع  
للعقل النظرى ) وتلبسها نفسها بدل أختها ( وهذا هو تسويل النفس الأماره ) ] ؛  
ولكن قبل أن تمين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [ هو الخطفة الإلهية  
التي تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الدانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق ] ،  
فَيَكْشِفُ لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتقله من عالم  
الشهوات الحسية إلى عالم العقل الخالص .

وفى رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال  
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت  
من آخر أغلاله <sup>(٣)</sup> .

---

(١) خيرى القارىء أن يرجع إلى قصة حى بن يقظان مع الفرح الذى لمره معها مهران  
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده بمقتضياتها : فالرفقاء قوى الإنسان ،  
والعقل الفعال شبح يهى ، واللبل مغاطيته استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق  
السباع ، والمهوانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر  
« تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز حى بن يقظان ، تشبه النفوس يسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ فنفسه تصبى إلى أشياء ، وليس في خزنة  
طبّه ما يشفى غليلها ، ولا تروى ظمأها حيائه في القصور .

## ٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،  
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل مُلهم ، كأنه ملاك في مرتبة  
من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام  
الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد ( عليه الصلاة والسلام ) يرى  
إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ ولبوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقاد ببعث  
الأجساد ، وم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بداً من  
أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدني ينتظرهم في الحياة  
الأخرى<sup>(١)</sup> . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،  
يشبهون هؤلاء العامة للمتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك  
برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً  
أخروياً<sup>(٢)</sup> . وثم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [ العارفون الذين ]

---

من الطير يستنهمها الصيادون ، فتقع في أشراكهم ، فتتضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص  
حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير مجتازة العوالم المتتالية حتى يبلغ مرض  
للك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينقذ إليها من مخلفها من آخر أغلالها ،  
وهو ملك الموت . ( هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية  
التي نشرها مهرن (Mehren) . وقد كتب الغزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة  
الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال المقارنة — راجع التعليق  
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تمسوخاً لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات العارفين (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، مفسرين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً<sup>(١)</sup> ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود<sup>(٢)</sup> .  
ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفرض به إلى خاصة مردييه<sup>(٣)</sup> .

#### ٩ - عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو للمرض من متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو للوالبط على المبادات ، وأن العارف هو للتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لمروق نور الحق في سرّه . وزهد غير العارف معاملةٌ ما ، « كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « تزهد عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ ما ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، من الأجر والثواب ، وعبادة العارف « رياضة ما للهيمته وقوى نفسه للتوهمه والتخيلة ليجردها بالتعود عن جناب القصور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة السرّ الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السرّ اطلع على نور الحق ، غير مُزاحمٍ من الغم ، بل مع تضييع منها له ، فيكون بكيته منخرطاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبة ولا رهبة ، ولا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتزهدوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمانة مجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكتف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكته للمشرقية التي يرى جولدنزيهر ( الفلسفة الإسلامية . Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59 ) أنها تمارس فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّن بها بالمثل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي<sup>(١)</sup> فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أظلموه في كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه ( انظر ب ٤ ف ٣ ) صرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني<sup>(٢)</sup> ، وهو معاصره وأهل منه كمبا في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة<sup>(٣)</sup> .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للكندى والسعدي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سناً ؛ ومع هذا فيجد أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبرم البيروني متجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يحمل لها حظاً من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني ( ٣٦٢ — ٤٤٠ هـ ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودون دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » ، وهو من أساتذ الكتب التي تُرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدام الكتاب ، وجبولة التصيب دون تقريرهم للحق . وبدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم والمقام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ مر بها على التعبير عن دقائق التفكير الهندى ، وإن عالمًا يسافر إلى الهند ويقضى فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتكّن من دراسة علومهم ، فهو نادرة في تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار " خبئة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام ( تمة صوان الحكمة ) للبيهقي ( مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣ ) ونزهة الأرواح للشهرزورى ( مصور بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩ ) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن يبين وجوه للتوافق بين الفلسفة الفيتاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أتتجهت جهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعَ هناك بلاد العرب — لم تُنجِب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يخلصُ علمهم مما يخالطه من أوهام<sup>(١)</sup> . ومع ذلك يريد أن يُنصِف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجهيد ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفيينا معرفةً الموضع الذي يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فما لا يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما يُحسن به فليس بمعلوم »<sup>(٢)</sup> .

ومن هذا تتبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي<sup>(٣)</sup> . وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُميّز بها العدو من الصديق ؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال<sup>(٤)</sup> . .

#### ١٠ — بهمنيار بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُص إلينا من كتبهم<sup>(٥)</sup> . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليلتزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تعليقا خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، عدا بهمنيار ، أبو الحسن بن مظهر بن زينة المتوفى عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله المصوي . انظر كتاب البيهقي .

المهرزودي المتقدم ذكرها .



وعندنا كذلك بعض الرسائل التي ألفها أبو الحسن بهمنيار بن الرزبان ،  
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن  
الميلوى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهرتها ، وهي ، باعتبارها إمكان  
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهني<sup>(١)</sup> .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا علة لوجوده ،  
ولا تعدد فيه ، لا بأنه المخلق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود  
العالم ، غير أن العلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد<sup>(٢)</sup> ؛ وإلا كانت العلة غير  
تامة لمروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،  
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارئ ثلاث صفات ، وهي : كونه أوّل بالذات ؛  
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود<sup>(٣)</sup> . وبعبارة أخرى : إن ذات الله  
هي وجوب وجوده<sup>(٤)</sup> . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار  
في العالم وفي النفوس<sup>(٥)</sup> . وكل شيء نحقق وجوده بالفعل ، كعقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن للممكن يكون مسبوقاً بإمكان  
وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؛  
وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود  
إما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » س ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل  
والأكثر ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : القدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة »  
والوجوب والإمكان « نفس المصدر س ١٠ .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب للوجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكررة بالنوع ، أو كالميل إلى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكررة بالأشخاص<sup>(١)</sup> ، فهو أبدي . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن يتقدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة للريد لما يلزم عن ذاته<sup>(٢)</sup> ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

#### ١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . ونال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداولون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتي بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطنعة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولؤلؤاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

---

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بساتط ، وهو يقول إن البساتط لو كانت تهتد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والقضاء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيبين أن البساتط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيعها . ويُعرف من مختصرات كتبه ومشروحها ما يجلب عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبِهِ إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أهل صوتاً من أصدقائه . وقد وجد عليه بعضُ الشعراء <sup>(١)</sup> .

أما علماء الدين فهم بين موافقي له ، وبين محاولٍ دحض مذهب . وقد أسر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م ( حوالى عام ٥٤٤ هـ ) <sup>(٢)</sup> .

### تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَلَةٌ بالحجاز ، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهى ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يمدى الرجال وبالجبس مات أخس للمات

فلم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالنيجات

( ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ) .

(٢) لم ترد فيها إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نهره الأب لويس اليسوعى بمجلة للفرق عام ١٩١١ م ص ١ — ١٧ ؛ وبلى ذلك رسالة الفارابى في السياسية ؛ فليرجع الفارابى إلى الكتابين وليقارن بينهما .

( ١٨ — فلسفة )

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقل الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء . فلا عجب أن يدرك ابن سينا - وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة - أن هناك تديراً غير تدير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء ، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون . وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له في أسر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى ، وهي شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حُباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يوصل إليه من طريق المحاوراة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل ( ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالسكلام » ص ١ ) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة ، قد غرَى بشبهة رَيْنٍ على قلب من لم يعجم الخليفة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سجب رقيق ، فما باع له الطباع بسرّه ، ولا هش وجهه الحق في وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهم أحكاماً ؛ واقد بردت عين عقله كل برود . فلحظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتولت عنه بركنها » ( ص ٣ ) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد .

وعذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يستقيه من شراب القدر » ( ص ١ ) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » ( ص ٢ ) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده نواب أو وعيد عقاب ( ص ٢ ) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجوم ، بعد أن كان ضربة تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرة هذاذة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر ( أى : بدليل عقلي نظري ) ، فتلقّى إليه ( أى : انضم إليه ) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربة لقياس تأكد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنحهما الإصفاء » .

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون ونسييره أمور الكون على ما رتبته لها من نظام الأسباب والسيئات ، دون القول بالتقدير القهري الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملا في هدايته ، بعد أن يستر الله لقاءه حتى بن يقظان : « لعله بموعده من ميقات مكتوب تنفتح فيه أكامُ ذهنه . . . ويركد تيارُ لجاجة ، فإن لكل أجل كتابا » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإن ألك لغيرك ، ولقد علم ( الله ) قبل أن خلق ما خلق ، وفلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب . . . وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان . . . وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متجمل وحرص أصم عن الدم أعمى عن العبرة ، ما زاوج : إن مدى أو ضللا ، وإن تقوى أو انهماك ، وإن استقامة أو عصيانا وإن سعادة أو شقاوة ، بل عِلِمَ أى المدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوز أن يعصى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جنةٌ للمعائب مُطَبِّقَةٌ ، يفكها فاجئ من قدر غير مرتوب عن عبر غير محسوبة ؛ وكان من بعيد قرينه القدر أى قرب ، وقريب قذفه إلى أعمق شِعْب » ( ص ١ — ٢ ) .

وفوله : « وكان ( أى : وكم ) من خطة كنت خبيراً بأجلتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقست في وجهها ، فكأما . . . ضبط كفتيك وناقى المكتوف ، وكأما خدر لسائك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة ففطنتك في الورطة . . . وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواعر .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،  
والتخيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،  
أن رفيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حى بن يقظان يخاطبه  
بقوله : فأما أنت أيها « الكليم » فقد ذهبت في أمر الوعد الرقوب والوعيد  
المرهوب وأنتما لكاسب دون للدبر ومن يجرى مجرى المجبر ولكادح دون  
المقسور ومن يجرى مجرى المجرور ( أى : المقهور ) مذهبا ... الخ ، ومن الواضح  
أيضاً أن القدر الذى يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان  
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والسببات  
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التى تؤثر عليه فى أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى  
الكلام فى القدر ، فيصخب صاحبه ، ويترقى به ابن سينا ويداريه ، حتى يُقبل  
حى بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التى تجمع بين التقوى والحكمة ، والتى  
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقل الفعال الذى يوجه العقل الإنسانى ، أو هو  
العقل الإنسانى الذى تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حى ،  
ويستصر به على صاحبه ويطلب موعظته . وللتكلم فى الغالب هو حى بن  
يقظان ، ويقوم رأيه فى القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذى وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أعمال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجبل والقيح والمباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسميه عقلاً أو حكمة سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جنابُ القدس عرضةً لتذللٍ وعُذر ، ولكانت أفعاله مُعلَّلةً بالأغراض والدواعي ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مُقتبساً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه ندياً ، وألقيت إليه مقاليد الأسرار ، وأنجملت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدَّ به العمر في التجارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منبع أن تطأه أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت مجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل وينذر ، ويقدم ويؤخر ، لمثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنتك إن استجيبْتَ مقايضة صنيع رب العزة بصنيعنا اختلفت الثقتان ، وتفاوتت اللفظان ، وهجمت عليك شبهٌ مُدْهِمَةٌ ، هي أدجى من شبهك المُثَارَةِ في باب الوعد والوعيد المُطَارَةِ من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهةٍ منها ترجو تحقُّقها وضلالةٍ تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر » .

ثم يبين حى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى للتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقاييسنا العقلية ، للسندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمتنا بالحسن والقيح والعقليين على الأفعال ،



لجعلنا الله تعالى عرصةً للوم والعدل من جهة والخفيّة علينا وجوه الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حى بن يقظان للتكلم الذي يذهب مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما تسميته إلى إقامة بيت في بركة عطشى مخوفة ، ولكن تعبيرها بمحقق خيراً ، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين مستغنى عن نعمة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدرراً للشرور ؛ والثاني حسن الظن بعقبى فعله ؛ وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حى بن يقظان للتكلم المعتزلى عن فتوى عقله في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثاني لحسن نيّته ، ولكنه ربما لآله لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول حى لصاحبه : إن كنت أيها الكليم ( أى : للتكلم المجادل ) تضرب لله أسئلاً بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيح ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً وتُشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كانت من بنى البناء قد حشر على من أسكنه فيه وأمره بأن يخلّى عنه واردة الفساد قوماً دبتهم السحى بالفساد ، ولم قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن المقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي الخير وبحكم المشاوة التي على القلوب . والساكن مسكين ، لأن المفسدين يمدون من يتألب معهم ، والورعة لا يمدون في الغالب من يشد أزرم ، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بنحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حتى بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثل رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاة من هذا الحصى أثبتته طوداً ، من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدمت أنفه وسملت عينيه ؛ والرجل غنى عما كاف به الجماعة ، لا يقال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يَحْتَنُونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهَب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطمعه إلا القليلون . بعد هذا يقول حتى للتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا لربما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حتى بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — وسرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

ويخاطب حتى صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمره الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصّل الأنياب أحجن البرائن ، لا ينفذوه العشب ولا يُقيِّتُهُ الحَبّ ، بل إنما يقيمه اللحمُ الفريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأ الله بالشدق المريت ، والناب الصليب ، والكف الطلومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات مخالب عصف ، وجناح أنتخ ، ومنسر أشفى ، لا تلتقط حباً ، ولا تقصل عشباً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فائكة هانكة قادة فارية . ثم يقول حتى للتكلم المعتزلى مستهزئاً به : أما كان بالمعزى القدير ، جلت قدرته ، رقة كركتك ، أو رقة كركيتك ، فيراعى ما تسميه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق صراطا وأشد توارياً من أن تلاحظه عين ما سميت عقلاً وجملته إماماً .

وإذا كان التكلم المعتزلى يقول بالمعوض فى الآخرة عن الآلام التى تلحق البرءاء والحيوانات فى الدنيا فإن ابن سينا يتقد على لسان حتى بن يقظان فكرة المعوض الأخرى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسب الآلام ويُرهب الترة ويقتا الغيظ ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهى حتى فى نقده لحكم للتكلم المعتزلى بعقله بأن ينتبه إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته ، وإن كان لعله أخيراً بالكلام من أهله ، كما ينبهه إلى أن الفصيل فى مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذى يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت عنه النشأة ؛ أما العقل ، كما يستند به المتكلمون ، فهو فى نظر حتى بن يقظان عقل سوقى ، يعرض له العجز والنقص والخذاع ، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكال فيضيق عليه الخناق ويرتبك فى الشرك ويطلب الحرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما يحاول ، إنما هو مخاطب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حتى ، مشيراً إلى العوامل الخفية التى توجه الإنسان أو تساعد فى أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ، ولو كفت الفطرة أو الجد لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لعب كما يلعب النابغة ، وربما فضلها البعض جداً والبعض جهداً ، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما تمعد به عن شأوها فتح مضبوط ، فأضرب عن الكتابة والعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويجتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،  
فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فِكْلَ مُبَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حن بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررها ، مثل قولهم بالتجسسين والتقييح المقلين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كان هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصلح ، كما نفهمه ، لا يقتض أن يكون هو الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتزوي مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي على الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح فالمعتزلة يؤكدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا على الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حَدَثًا ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمسكاً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت اعصيت ، فراعيتُ مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول الله : إنك علمتَ حالي وإنى سأكفر ، ولكفك لم تراع مصلحتي ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفحم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمالٌ لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة الإلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينفقون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينفقون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادئ الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينفقون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والناهج الجدلية غير المحصنة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقطان — وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت ( ص ٢٧٦ ) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزججه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، ههنا كانت أو ضللاً ، تنتج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لكن في رفق ومع العظة للشرير باللطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء المأم ( راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فا بعدها ) . يقول ابن سينا إنه لا تمض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تهبث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظن مستحوذ ولا تخيل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سعة أو خلجة غير مضبوطة ، تهبث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من المادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال العاثر أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يتوهم ، وهو بتوهمه يحس ، ويأحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدوات وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب «موجبة» ، ولا يمكن أن يتطرق إليها «التجويز» . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافقت البواش من كل صوب ، وتسلطت على قوة العزم ، فأخذتها بين قود حاد وسوق داغ لا يعرفان ريشة ولا تعريجاً ، حصمت لها رقاب الإرادات وانقادت لها الأعمال ؛ وكم من سوق وقف وفيه الإنسان --- كما تقدم الكلام ( ص ٢٧٦ ) — فكان كأما يساق سرقاً ، وكأما قد حدير لسانه وأوثق كتاباً ، فوقع في الورطة ؛ وابن سبنا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والملكات بسبب التعود والتربية ؛ وقد تنصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتحرف به من مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن «موجبة» ( يعنى معلولة ) فهي كالموجبة ، ولولا أن لفظ «الإجبار» يتضمن معنى الحمل والاستكراه لقال ابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور . ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين من ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة ، ففي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم للتمتلي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب : وإن كنت تنزه جبروته عن المقايسة بنفيه . فن عزلك

عن «الإرجاء» خائباً وسوّل لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو بيانه لسكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحقيقية ، مما يبدو كأنه قولٌ بالجبر الصريح ، فهو يحمل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آليةٍ وعِلِّيَّةٍ ، فيرى أن ثمَّ عِلِّيَّةً ، وجبريةً من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة ، وإن كنا نجد أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواعٍ وصوارف تفعل فعلها على نحو «طبيعى» وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً «طبيعياً» أيضاً ، لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكةٌ مستقلةٌ هي الإرادة التى من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل من طراز ابن سينا ، كانت للشهواتُ غالبيةٌ عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على أساس ما يحسُّه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع المشاهد من ارتقاء الكثيرين من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية ، بوجود الإرادة ملكةً مستقلةً . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب السكّال : « لا محجب إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا



استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلته ، ولعمري  
الله يذلل الملك بشر ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمة إنسى لم تف  
قواء بدم شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على  
الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير  
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان  
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر -  
هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر  
أعماقا وأصولا واعتبارات ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم ( ص ٧٠ - ٩٣ ) ،  
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأي الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع  
الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد  
الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،  
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها ، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول  
أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف  
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة  
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من  
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً - إلى جانب المواضع التي ذكرناها من  
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ - رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،  
ضمن مجموعة رسائل طبعها الكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها ( ص ٢٤٦ ) ،  
يقول ابن سينا - كأصل من أصول المعرفة بسر القدر - إن العالم بجماعته  
وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلول لله ، وكله بتقدير الله ، وتديره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله درن ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذة للنفس أو ألمها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه للمتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمال يحدث لذة في النفس وأن النقص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

## ( تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦ )

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز العلو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أوكارها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً في سرية طيور ، إذ لفظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهياؤوا الأطعمة وتواروا في الحشيش . وصنر الصيادون لكي يغروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزل الحركة إلا ارتباكاً في الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن والطمأنات إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك ، ذات يوم بصره من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسبها وتفنص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والمهد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبتهم من الحبال وجناحيه من الشرك ، وقالوا له : اغتم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله من الخلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بقدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأننى يشفيك العليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ للربيع .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المخطور حتى تقطعها ، فاقطف آثارنا نتج بك ونهّدك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين مُعشب خصيب ومجدب خريب ، ومقصدم جبلُ الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواحق ، تنبؤ عن قلّهم الأبصار ؛ فجمعوا كلّ همّتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجأ ، ووقفوا يطلبونه ، « لأنّ الشroud على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبئات » ، ولبثوا على القلّة ، يرون جنائاً مخضرة الأرجاء مشرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب من الألحان الطربة ، وأكلوا وشربوا ريثاً اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : ساروا ! فلا نخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن آمن من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا النفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة ، وطارت حتى  
 حانت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن  
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صورا وألوانا ولا أعذب منها ألحانا ولا أطيـب  
 معاشره ، لطيفة الإيفاس فياضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع  
 هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك  
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل ورحمة ، ويمت الطيور وجوها  
 شطره ، حتى حلت بفناه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفناه الربح ، حتى إذا  
 عبروه رُفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا  
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولخطوا جماله تعلقت به أفئدتهم ،  
 ودهشوا دهشة عاقبتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلفه  
 تجاسروا على مكالته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أمر الحبائل ، فقال  
 الملك : لن يقدر على حل الحبائل إلا عاقدوها ، وإني مُنفذ إليهم رسولا يسومهم  
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جهال الملك وكاله أنه مما يسمو على كل  
 ما يحول في الخاطر ، وأنه « كَلَّه لِحُسْنِهِ وَجَهٌ وَلِجُودِهِ يَدٌ » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والمرید يحتاج ، بعد استفاد  
 الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك  
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواحق فكأنها  
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة  
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي  
 لا بد منها للسالك ، « لأن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بمبوحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فلعله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواحي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي نُحَيِّبُها نعم ، ونسألها عن بعض أهلها  
وينادي فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن  
أمامكم الهامة ، والجبال ، والبحار للفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان  
فتضاعفوا الأشجان ، وتخترمكم للنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألا تحمل على حالٍ بواديها  
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها  
والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بد تردد وإغراء جانب الشيطان ) .  
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء  
إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو داواك كل طيب إنسي بغير كلام ليلي ما شفاكا  
وامعطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقق في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مباد  
إذا شتكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا عند ميعاد  
لها بوجهك نور تستضيء به . وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،  
ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقي الأحداث ؛  
فمنهم من تلف في المهامه والأودية ، أو التهمت لهوات التيار في لجج البحار ، حق  
لم يبلغ حريزة لللك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يخبر عنهم الملك ،  
« وهو من حى عزه في أمنع حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حكمكم على الحجى  
إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أنتمبتم أنفسكم ، هو الملك ،  
شتتم أو أيتتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في  
الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس ، وقيل لهم : إن  
كان كمال النفى يوجب التمرز فإن جمال الكرم يوجب الساحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين  
هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى  
الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » ( سورة ٤ النساء )  
آية ١٠٠ ) ، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن  
المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن  
كره الله انبعاثهم فقبطهم » . ( سورة ٩ التوبة ) آية ٤٦ .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب المقام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،  
ودامت لهم الطمأنينة .

### · تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :  
ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات  
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتنمة صوان الحكمة للبيهقي ط .  
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبقية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦  
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح لشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة  
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)  
لنشرته لكتاني البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،  
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف  
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملاحق ج ١ ص ٨٧٠ -  
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -  
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكاناً  
فريداً في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئاً . وإذا  
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب ( نشرها  
ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠ ) ،  
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في  
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي



مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غراتب مجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا يجب « فالدّر ساكن الصدف » . كما يقول المؤرخون ( مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦ ) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية « الخارجة » أو « البرّانية » ؛ فهو الخارجى ، أى عن خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغلغل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه . ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذي أتمه حوالى عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحساية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والغريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لم يجاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب ( الآثار الباقية ص ١٣٦ ) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيرونى أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفلكى ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلاطان العابثة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيرونى سوء المعاملة ( تاريخ الأدب الفارسى تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨ ) . وكان السلطان قد بدأ يفرزو بلاد الهند ، فأخذ البيرونى معه ، أو بالأحرى دفع البيرونى حبة المعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازى الفاتح . وفي الهند أقام البيرونى

عشرات السنين ، يُداخل الهند ، ويفتد إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً ( مثل كتاب بئنجل ، ويبادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . قالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأديهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم فى التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالى عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل ( الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢ ) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّماً وثلاثين سنة ( هند ص ١١ ) ، قالبيرونى هو الذى صور حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدرراً للمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البهرونى الكبيرة « القانون المسعودى فى الهيئة والتنجيم » ، وهو « غرّة فى وجوه تصانيفه » ( تمة ص ٦٢ ) ، ألفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً لفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه المجسطى ؛ والقانون المسعودى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يُسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسنها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً ( برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦ ) .

ولليبروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التبخل بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروي لليبروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان الليبروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً منهجياً ، « ولم يكن الخوض في بحار المقولات من شأنه » ( تكملة ص ٦٢ ) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — صراحةً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو للذاهب الفلسفية ( مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١ ) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهري والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية ( آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥ ) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة الفادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالنوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية و فرق للمانوية والديصانية والمريونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغتها ( آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٩ ، ٢٣ — ٣٠ ، ٣١ — ٥٢ ، ٥٣ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤ )  
بحيث يتبين لقارئ كتب البيروني ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ  
العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التي ينتمي إليها » ( بزوكلمان ، ملحق  
ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها ) .

وإن قيمة البيروني كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية  
بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان  
والاحتياط في الحكم ، وهو يحمل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي  
التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » ( آثار ص ٣٨<sup>(١)</sup> ) . وكتبه  
عرضاً وحكايةً ، دون كثير من الجدل في الأخذ والرد ، شأن العالم الوائق بنفسه  
الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع اللصرّ عدواً والتمطّي جهلاً  
غير مُجيد على القاصد والمقصود شيئاً » ( آثار ص ٦٨ ) . وللوضوحية الحرة من  
كل تمصّب هي طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المردية لأكثر الباحثين في  
مهاوى الحكم الخاطي المضميّة لم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُعمي الأعين  
البواصر ، وتعمّ الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه  
العقول » ( آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧ ) . وبياناً لمزال أقدام  
الباحثين ( هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤ ) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة  
أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر في حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرّحُ

---

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازي الطبيب ، بعد أن بين ، من كتبه ، ما في  
مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقد  
هو فيمن نزههم الله عن ذلك ... ظالماً بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسباً » ، ذلك  
أن البيروني المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس للصدق وللمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته ( هند ص ٣ ) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب ( مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعاداة أو الحيف أو التعصب ؛ ويدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعي الفشاة ، فإنه لم يغبأ بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس ( بروكان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣ ) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، ممتلئ ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « المنهوسين » ( مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩ ) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كـبعض أدباء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حداثق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً ( آثار ص ٧٢ ، ١٨٥ ) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما نجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر  
بيانه لآراء المنبذ بنوع خاص . واللهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في  
الألفاظ ( آثار ص ٨ ) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكوّن له في عصر  
مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان  
مكانه في وضع النهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا  
بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ  
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته ) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق ببده  
الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده عهد وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ،  
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ  
القرآن « ألم يأتكم نبا الذين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » ( الآثار ص ١٤ )  
ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لجرد غرابته ،  
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه  
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي  
أو القياس على المُشاهد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها  
كغالب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن  
الأغلب » ( آثار ص ٤ ، ١٤ ) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن  
الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس  
كله داخلياً في حدّ الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء  
إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلّا إذا شهدت ببطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ — ١١٧، ٥) . وإنه وإن كان يجب عدد الحكم  
 ألا نفسى الاعتبار بالمشاهد الذى نراه ، فإن للشاهدة للمعاد وكذلك التجربة  
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين فى الحكم على الماضى ، ذلك لأن عمر الإنسان  
 قصير لا يكفى لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا للشيء  
 الغريب المحكى فى الأخبار الماضية أو عدم وقوعه فى زمان أو مكان معينين  
 لا يكفى مبرراً لإنكاره ، مثل ما يحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر  
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل فى العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة  
 فى كل وقت » . وقد يكون فى الماضى غرائب ليست فى زماننا ؛ فيجب  
 أن لا نقيس على المشاهد والمعاد ، لأن هذا فى نظر البيرونى ضيق فى الأفق وتقييد  
 بأغلال للألوف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن  
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفى هذا الباب يجد البيرونى فى بعض آيات  
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقنين بالعادة الذين يُنكرون ما مجهولون وتقتصر  
 همهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية :  
 « وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم » ؛ وهو لذلك يرى من يسلك هذا  
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويُقرّون بما يخالف عقدهم  
 (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيرونى ، برغم تحوّلته فى الحكم على التاريخ الخارج عن  
 نطاق إمكان التمهيص ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذى  
 يصفه سخاو ( Sachau ) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن ناقد ، ويتبين فيه روح  
 النقد التى يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر فى أوروبا ، والذى يقول عنه

نيبرج (Nyberg)<sup>(١)</sup> إنه عنده الميلُ إلى الوضوح والحسُّ الدقيق الذي يليق  
بالباحث المطبوع. والواقع أن البيروني لا يخلط الغث بالسمين ، وهو يترك بيان  
ما لا يحيط به علمُه الإحاطة التامة ، ويعلّل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا  
التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار  
ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر  
النفس أو برهان تطعن النفس إليه ، فلا يصدّق الأمور التي تُعلّل بأسباب غير  
منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطرّدة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى  
طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،  
لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان  
تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القِران الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تتخطى ، حتى إنه لا يفسر ظهور  
المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئٌ عن خروج  
المادة عن حدِّ الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى  
له من أن الماعز في مدينة من مدن اليهود ينقض يوم السبت ، فتقف الأرحية ،  
حتى ينقض يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في  
الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،  
٢٨٤) . ولا يندعه ما يُشاهدُه من فعل الرّقى والتسلّط على الحيوانات  
بالتماويز ، فيقول إن ذلك تعويدٌ وتدريبٌ (هند ص ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث من اللأونية » ، مجلة المهد الجديد — مجلد ٣٤

S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, ٧٤ ص (١٩٣٠)

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.



حُكي له أن بعض العرب يزعم أن ثمّ تزواجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » ( آثار ص ٤٠ ) ؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفصى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كُلت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فالتقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وأتى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرفُ لا ( بالحرية طبعاً ) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوّن به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام ( محمد ) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوّون بين مقدار الرأس والبطن وكية الأعضاء الناتجة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تشبه صورتها صورةً لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمّ علة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي ( آثار ص ٦٤ - ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥ ) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة ( هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢ ) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذامب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويمتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مُكبّاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يدهُ القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر » إلا في يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألّف القانون السعوى للسلطان مسعود بن محمود النيزوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه خَلّ فيلٍ من النقد الفِضى ؛ فردّه البيرونى ، معتذراً بأنه مُسَقِّنٌ عنه . وكان الأمير شمس المعالى قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهى في كل شيء . فيها ، فأبى البيرونى ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه . وظل البيرونى مترقماً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رمق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ١٩٩ »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخليتها ، وأنا جاهل بها ١٩ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثر فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين الفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالي لا يريد « المشاحة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في الماني ( قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢ ) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يآلفه ويففل عن الغريب فيما يقع تحت عينه ( الآثار ص ٨٠ ) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا المسك لبعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورهما ، كالذي يقرره ، ونجد عند الغزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضى تفاهاها ( آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها ) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية ( ص ١٠٠ ) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله ( لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦ ) :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستنيراً ، وهو ، لعلّ كعبه في العلم وليسعة فكره وتنوع معارفه وتفطّنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يمجّبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار المتحدلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤايف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن ( ياقوت ج ٦ ص ٣١١ ) . ويقول ( هند ص ١٣٢ ) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخَوِّج إلى تعسف في التأويل .... فهو في الأشياء للضرورة معها حذو القذّة بالقذّة ... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه . ويعنف البيروني كيّد مظهرى انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه وتهديق ذوى القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها ( راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه للمال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمراء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود أنماط العلماء إلى أنماط المُجَانِّين ؛ ولكنه كان ، على أي حال ، « شامساً في أنماطه عفيفاً في أفعاله » ( ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فما بعدها ، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي ) ؛ ولهذا شأن كبير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

٣٠٧

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة  
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضدين به وبشرفه عن الأغراض  
وعن الابتذال ، القدي يقول عن نفسه بحق :

يجهد شأوتُ السالقين أعمى      فاقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا  
فا برکوا للبحث عند معالم      ولا احتبسوا في عقدة كاحتباسيا

## ٥ - ابن الهيثم<sup>(١)</sup>

### ١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تَلَقُ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملاءمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة . وكان المثقفون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

---

(١) راجع ماكتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتتمه صوان الحكمة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للصهرزوري ( مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨ ) ؛ وتاريخ الحكماء للقفطي ( طبعة لبيترج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨ ) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أسبيعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - راجع ماكتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، وللحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لفرى أسماء كتبه والموجود منها وماكتب عنه . وراجع المعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقيت عنه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبنياً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تربيعة الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أباصوفيا ورقة ٤٠ و - ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتقلب على معظمها النزعة الصوفية<sup>(١)</sup> .  
وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ  
القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا القارابي في الشام ، والسعودي  
في مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

## ٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي ( الخامس من  
الهجرة ) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في المصور الوسطى ، وهو أبو علي  
محمد بن الحسن بن الهيثم<sup>(٢)</sup> . كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة ، مسقط  
رأسه<sup>(٣)</sup> ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية لتطبيق العمل ، فقال :  
إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من  
زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته  
لنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشي على موافقة مراده . فاعتذر  
للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى  
طيش الحاكم ، فتمخلص بإظهار الجنون والجهل إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ -

---

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلحاد التي ظهرت في شعر الرابعات ، كالتى تنسب لخبثام  
من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .  
(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، ولذا صح ما يقوله ابن أبي  
أصيبعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى  
٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) .  
(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

١٠٢١ م<sup>(١)</sup> . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م<sup>(٢)</sup> .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مُكْتَفٍ بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّباً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موثقاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاص في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يَحْظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية »<sup>(٣)</sup> ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي . والبحث عن هذا الحق هو الناية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وهدده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً<sup>(٤)</sup> . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجمله مطاباً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والفقطي ص ١٦٨ وتتمة صوان الحكمة للبيهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن الفقطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد الفارسي كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . وما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتغي من وراء طلبه للعلوم الحق القوي يقربه من الله ؛ ونجده يزع في تفكيره نزعة دينية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأى المعتزلة في أمر الصفات وفي الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .



يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه في أن ينفع الناس ، ورياضة لفكره ، وليجذب في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته<sup>(١)</sup> . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود<sup>(٢)</sup> .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية<sup>(٣)</sup> . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر للمادية على أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر ( فيتلو Witelo ) استقطع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضِلُه في دقة الملاحظة في الجزئيات<sup>(٤)</sup> .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الضوء ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Oerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم ( كتاب في كيفية الأبطال ، وكتاب في المرايا المحرقة بالمدى ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها ) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون ( Roger Bacon ) إلى عهد كيبلر ( Kepler ) .

(٤) وقد نقل البيهقي في قصة صوان الحكمة ( ص ٧٩ ) كلمات قليلة من رسالة لابن الهيثم هذا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات الساوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيل مانع ، لأنه لم يقدّر البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمع باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلعب على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

### ٣ - الإدراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكما أن للمعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية<sup>(١)</sup> .

والذى يعيننا بنوع خاص في علم المفاظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدريج فى المحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى فى المحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعة فحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها فى العادة ، أو بحيث نشعر بها ببعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط فى ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

---

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد فى جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها تتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى فى ذلك الجسم التى هى غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير مما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعود الإنسان ، وتكرّر الإدراك ، قوّى بذلك رسوخُ الصورة للطبعة في الحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زمانا ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تأثير في الكيف ، محلّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان ، ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدّ أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زمانا ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فعن لا نرى فيها إلّا لونا مختلطاً ، لأن سرعة دوراتها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمّان في الإدراك ؛ أما الإحساس ففرّده إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلّا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدّاً يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قوّى الأثرُ الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلّا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية . والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعله هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكونَ حَذِراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتبعه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً عن شيء أبسط منه .

#### ٤ — أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولنا نذكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطاليسية لم تجد من يمشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من للفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن فاتك القائد<sup>(١)</sup> ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيم وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك<sup>(٢)</sup> . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بيد أن اسمه هو وكُتِبَ بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون<sup>(٣)</sup> أنه كان يفتاد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة صهروليوت ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ؛ والقفا ص ٢٦٩ طبعة ليبترج ١٣٢٠ هـ ؛ ويقول القفا إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحكم وعحسن الكلام » ، انظر Brockelmann I, 459 واظن أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحكم يوسف السني الإسرائيلي .

أحرقت كتبُ أحد الفلاسفة<sup>(١)</sup> (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،  
ونُصب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم  
أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهماء ، والنازلة  
الصماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

---

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجبلى البغدادي المعروف بالركن ؛  
ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليتزج ١٣٢٠ هـ .

## ه - نهاية الفلسفة في المشرق

### ١ - الغزالي<sup>(١)</sup>

#### ١ - علم الكونم والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ( بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بنزل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأسباب ، راجع ترجمة أبي الفتوح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولعله أقربهم إلى الاجتهاد . كان قتيلاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام المخالفين الذين ناضلوا عنه ، وذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التلبيس » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية ( نفعه جولدزيجر ) ، وألف كتاباً في الرد على الإباضية ( نفعه بريتل ) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدّها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين المذاهب والفلسفة . وبذلك اختار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتجميع الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على ملول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بوج ( Bouyges ) التي كتبها لنشرته لكتاباته التهافت ( بيروت ١٩٢٧ ) ، وهي لفرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات من الغزالي لأنني أعد لنشر كتاباً عنه .

خصوصهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربة مذهب فلسفي بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل النزالي ، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة<sup>(١)</sup> .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم ، وخبر من ذب عن الإسلام في القرون الأولى ثم المعتزلة الذين ألبوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من ثبوتية على اختلالهم ( منانية وديسانية ) ومذاهب الدهرية ( انظر ما تقدم ص ١٥٢ — ١٥٤ ) . وخبر من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخعي ؛ فقد رد على مذهب أنبازوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب ( ولنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان النزالي ، ولله أصل برهان أبي حامد . انظر كتاب الانتصار للغياط ص ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت ص ٣١ — ٣٢ ) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر الباقلائي المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، في كتابه المسمى « التمهيد في الرد على الملاحدة المعتلة والرافضة والمجارج والمعتزلة » ( وقد لعبرناه منذ حين قريب ) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصاري وغيرهم ، ولا أشك في أن النزالي عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بقول لإرادة قديمة « على سبيل التراخي » هي فكرة الباقلائي . ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد ص ٥٣ وكتاب التهافت ص ٢٦ . ولكن النزالي يقول ( المنقذ من الضلال ص ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم لوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبدعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بغافل عاى فضلا عن يدعى دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد في المنقذ ( ص ٨ ) وفي مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى في عمية ؛ لذلك أراد النزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة عميقة قبل إبطالها ، وقد يكون يئانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمعرفة في بعض النقط .

على أن العمل الذى نهض له النزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً<sup>(١)</sup> .  
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد  
أن يلتمس لها أدلة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد  
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة  
البراهين عليها ، بل كانوا يسمعون ، إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسنى درجات اليقين ، فقد تساءل  
الناس في أمرها : أى معارف ينبغي أن تدر على التوصل إليها بالاستنباط من  
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بهدييات أو مبادئ عقلية ينفثها بنفسها ،  
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن للمبادئ والبهدييات  
العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس  
إجماع في أمر العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها  
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبذا الكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

---

(١) يصرح النزالي في التفاهات أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها  
من تناقض وعجز وتلبس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إتهام المذهب الذى يتبعه هو ؛ وهذه  
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإيجابية ، فهي أن النزالي ، بإظهاره فساد  
مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر تلك بضاعة العقل في معرفة مسائل الروحية  
( تارن التفاهات ص ١٢١ ، ١٧٧ ) وذلك ليهدى هوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى  
التصوف ؛ وبصورة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب ( أو الروح ) الذى يدرك  
الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بد تصفية النفس بالمبادئ والبراهين الصوفية — راجع  
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن العقل عند النزالي مهملة لا شأن فيها ، وهي  
لادراك التناقض في الآراء والقضايا النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم  
وميدان الآراء الدينية .



الموئل في الإيمان بعقائد الدين على نور يُشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم العناية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ ينصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالية<sup>(١)</sup> والكرامية<sup>(٢)</sup> ، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها صرحُ العلم وتاجاً على مقبرته .

## ٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي<sup>(٣)</sup> عجيب في بابه . ويتحتم علينا أن نتعمق في معرفته ، إذا أردنا أن نفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ ( ١٠٥٨ — ١٠٥٩ م ) أو ٤٥١ هـ ( ١٠٥٩ — ١٠٦٠ م ) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسي شاهدٌ على ما كان للأدب الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل النسري ( المتوفى عام ٢٨٣ هـ ) ، ومسميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم ( المتوفى عام ٣٥٠ هـ ) — انظر مقالة الأستاذ هاسينيون عن السالية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ ملاحظ .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب ملهقات الشافعية للسبكي ( ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢ ) ، وإلى مقدمة المرتضى لسكنايه : « تعاف السادة المذنبين بفرح أسرار إحياء علوم الدين » ( ج ١ ص ٢ — ٥١ ) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للنزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين  
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها النزالي بعد وفاة والده ،<sup>(١)</sup> في بيت صديق  
له موصوف<sup>(٢)</sup> ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة  
على أمة معينة . وقد وهب هذا القتي عقلاً مُتَوَسِّطاً قوى الخيال ، لا يرضى  
بأى قيد يَغْلَهُ . ولم يطمئن إلى تفرعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،  
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَعدُّ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه  
كشعاً ، وأراد أن يضر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين ( المتوفى عام ٤٧٨ هـ —  
١٠٨٥ م )<sup>(٣)</sup> . ولعل النزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك  
أيضاً كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام  
الملك<sup>(٤)</sup> ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أُسند إليه منصب  
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمِّقاً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على  
دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي  
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجوبى ،  
ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إمام الأوسى ، ( ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى  
عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ،  
وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ،  
وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة . وهو  
في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي ، ويحكمها على وجهها ،  
غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا  
عن مباحثها<sup>(١)</sup> . ولكن الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن  
يُعْتَبَ ذلك بتفنيدها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من  
تَبَيُّعِ التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حيناً وجَّه إليه اللوم . وقد ظهر  
هذا التنفيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »<sup>(٢)</sup> .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن الغزالي يصرح في أوله  
أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون  
بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التناقض المتتابع والانهيار ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ،  
وضف التماسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina ( الهدم ) ؛ والإنجليزية  
Destruction ( الهدم ) ، Collapse ( سقوط ) ، Disintegration ، ( تفكك ) ،  
وبالفرنسية : Chute و Ecroutement و Effondrement ( تساقط ) ، و Sottise ( حق )  
و Vanité ( غرور أو بطلان ) ؛ Incohérence ( تناقض أو للة التماسك ) ، وبالألمانية :  
Zusammensturz ( التهمد معاً ) ، و Uebereinanderstürzen ( التناقض شيئاً فوق شيء )  
ومختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات  
وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن نبين للمعنى الدقيق لهذه  
الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط للفيروز آبادي ،  
وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخشري ، وفي تاج العروس للسيد المرتضى ،  
وفي الصحاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت القراش في النار تساقط ؛  
وتهافت الثوب تساقط وبل ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في السر ؛  
وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فكير ؛ والهفت الكلام الكثير الذي لا روية =

فيه ، والمحق الوافر ، والمفاتن الأحق ، واللهفوت المتخير . وقد رأيت في كتاب الحيوان لاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزأؤه ، وبمراً بعضها من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢) ، وعبارة تهافت الأمهاني بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى التصاد وانحلال القوة .

والنزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً ( مقدمة القاصد ، وتهافت ص ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩ ) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض ويحز ، ويكرر القول بأن خرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » يبان تناقض كلمتهم ، وهدم مذهبهم .

والعلامة الأسباني پلاتيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب النزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d' Averroès, Revue Africaine, Alger, 1908, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التساوط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا لإعمال فكر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع پلاتيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه الببارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشدد ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والنفقة من عظيم عقاب الله تعالى وشديد مضطه » . يرى پلاتيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا لإعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذ بمحجزكم » ؟ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بمجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى للسكبي ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت الظلم إلى للوضع للضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ، فإذا جاوزة . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولملك ظن أن هذا لتقصاتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم النافع القاتل ، فلا يزال يرى قومه عليها إلى أن ينغمس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤبداً . . . ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إني ممسك بمحجزكم عن النار وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإنعاف ج ١ ص ٤١٩ ، ج ٩ ص ٩٤ ، ج ٩ ص ٩٠ على التوالي) .

ويموز أن يكون النزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها  
بزمن قصير<sup>(١)</sup>.

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع النزالي عن  
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،  
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [ التى كان يلقيها على تلاميذه ] ، وكان  
مَنْصِبُهُ الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حيناً ، ودواعى الآخرة  
تفادى به إلى الرحيل ، وتنبَّض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

---

== يرى فلافيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن النزالي حين سمي كتابه « تهافت » الفلاسفة كان  
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث  
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أجبر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى بنفسه عليه  
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ مخدوماً بأفيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض ؛ فكان  
النزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، تهافتوا  
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول فلافيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفى استعمال  
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد انتراضه ، فليرجع القارىء إلى بحثه للشارح إليه .

ومن السير أن محمد للمعنى القى كان يقصده النزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتها  
معانٍ عديدة وقد يكون المقصود سافات الفلاسفة ؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف  
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة  
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا أعمال فكر إلى تهليل مذاهب خادعة اعتقدوها  
ففسادوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،  
( مقدمة التهافت ص ٦ ) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها فى لفره لكتاب التهافت  
وهو مخطوط مكتبة القامع باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع فى ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ  
ويقول النزالي ( منقذ ص ٣٠ ) أن خروجه من بغداد كان فى ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان  
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ  
مدة سنتين ، ثم حاول الدراسة متفكراً ، متفقد غوائل الفلسفة قريباً من سنة ( منقذ ص ٨ ) ؛  
فالظاهر إذاً أن النزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بد أن غادرها  
بقليل ؛ وكان إذ ذاك فى الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامع  
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به  
هاتف باطنى <sup>(١)</sup> : فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة والجاهدية ، استعداداً للقيام  
بمهمته ؛ وربما كان بنوى الظهور بمظهر مصلح دينى سياسى <sup>(٢)</sup> . وبينما كان  
الصليبيون يتأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتبهاً لأن يكون  
مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً  
كما حدث للقديس أوغسطين <sup>(٣)</sup> ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيמוس

فيما يشهد النزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا وبين الآخرة في المنفذ من ٧٠  
سنة . . . . . لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتزل فيه في آخرها من التدرس ،  
وحزن قلبه ، وألمحت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذى يجيب للضرر إذ جاءه ، فأجابته وسهل على قلبه  
الإصرار من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر انحلال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،  
وكان يجب أن ينفض داعياً إلى الحق — ( منقذ من ٢٧ — ١١ ) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد في مدينة من شمال إفريقيا من  
أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية  
إلا في آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي . توطئة لتعميده ، ولكنه  
لم يمسد ؛ وقد شب غير متعبد بالدين ، ولا بعبود الله ، وعاشر منذ شبابه امرأة أخرى ؛  
ثم وقع تحت تأثير المذهب اللاتوى تسع سنين ، كان في أثناءها تافهاً لمعتقد ، وأدت به المشكلات  
الظلية التي وقع فيها إلى مذهب الشكك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق في دراسة آراء  
عيسرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تلبته بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته  
الأولى إلى شمال أفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى ، وكان دعاؤه  
في تلك الليلة : إلهي ! أعطني الله ؛ ولكن لا أعلن أني أستطيع حكم قس . واستمر  
الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى اللاتوية ، وزاد الشك في إضفاف  
الروح في كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد ، ولكنه كان يرى فيه  
يتأثر بالمسيحية فيجعل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويرزعه أنه يحتمل اللاديات . وبينما كان ذات  
يوم جالساً في حديقة مع تلميذه له ، ونفسه تضطرب بما فيها ، إذ انتهت الدموع غزيرة من عينيه ،  
وقام يكن صائماً : إلهي متى هذا التسوية ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفي تلك اللحظة كان إلى  
جواره سي بنى قائلا : خذ واقرأ ؛ فاعتد أوغسطين أن هذا النداء نداء للمسي ، فأخذ =

Hieronymus<sup>(١)</sup> ، الذي هتف به في الرؤيا هاتف أخرجه من الجري وراء آراء  
شيشرون ، إلى المسيحية العملية<sup>(٢)</sup> .

== الإنجيل وفتح ، فكان أول ما وقت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى  
ترك التكاسل والبث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة  
قلب أوغسطين ، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقيا وعين أسقفا عام ٣٩١ م  
وصار بآليفه ومكاته وشهرته من أكر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérôme)  
ولد في مدينة ستورندوني في دالماسيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه  
في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الشرق والغرب . وبينما كان في  
أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فزعم على أن يزهّد في كل  
ما يؤخره من الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في  
الناس أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونيا أكثر من حرصه على أن يكون  
مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد في صحراء قريبة من  
أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما يلي عن شك التزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل  
لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا التزالي في كتاب اللغز من الضلال تاريخاً حياً عقلية ، بين فيه تطورهما  
وتدرجها . وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أناف على التحسين (منقذ ص ٣) ، وبين ما قاساه  
في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتخاع عن حضيض  
التقليد إلى يفاح الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنيّاً بمذهب « أهل التلميم » (الباطنية  
القائلين بضرورة العلم للمصوم) ، ومتفلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهياً بطريق  
الصوفية ، خائضاً ببحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحساً عن  
عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التمثل إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديته ،  
من أول هممه ، غريزة وفطرة من الله ، وضما في جبلته ، من غير اختيار وإيمنه ، حتى انحلت  
عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد ببن السبا ، وقد حاول  
أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، لبل الامتقادات العارضة ، ومطلوبه من  
وراء ذلك العلم البقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسم القلب للشك فيه ، ولا يزمزعه في  
نفس صاحبه التحدي بالحوار . ولما اشتغل التزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يلمه هذه  
الرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يقين من ذلك ، فأتاها ،  
وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أمامه في المحسوسات ، لأن العين مثلاً تنخدع عن الحقيقة ==

ثم لبث الغزالي عشر سنين يفتقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها جاول أن ينهض بعبء الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس ( قبل أن الصليبيون ) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== فترى الظل ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض ، والذى كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك هطلت دقته بالمحسوسات ، فلم تبق إلا العقليات الضروريات ، ولما رأى الغزالي أنه كان واثقاً بالمحسوسات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فعلم دقته بها كدقته بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجمل كذب العقل في حكمه ، كما تجمل حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجمل ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأبد الإشكال بالتمام ، ورأى أنه يرى في التمام أموراً وأحوالاً يستقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لتلك أصل ، فقال لنفسه : « فبسم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يفتلتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالته ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يفتلتك كنسبة يفتلتك إلى منامك ، وتكون يفتلتك نوعاً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل ... .. » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعصال دأته ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدذه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولما شفى الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يعجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن لشكك الغزالي والأسباب التي أيدته بها ناحية شيعية طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم ( هامش ص ٣٢٥ ) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيوس ، وهو طاهر .



وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م . وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة وبجاسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث وبجاسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا<sup>(١)</sup> . فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها انصلاً جميلاً .

### ٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض الغزالي الاتجاهات العقلية<sup>(٢)</sup> في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » المخصوصون بالافتباس من الإمام المقصوم ، وهو العلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ريك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر الغزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يبر الغزالي عن ذلك بقوله : « أسنان الطالبين ، ويتكلم عن كل طائفة منهم

وعن حاصل علومهم . متفرد من ٦ — ٧٤ .

(٣) يقول الغزالي ( متفرد من ٧ ) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من أدب عن العقيدة : « ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرم إلى تسليمها إما التقليد أو لإجاء الأمة ، أو مجرد القبول من القرائن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات المقصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماهم ، وهذا قليل النفع في جنب من لا يعلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كالياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية<sup>(١)</sup> ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالنزالي لا يحدد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لتيرم تقليدًا للتكلميين ، فهو في نظر النزالي عدو الإسلام<sup>(٢)</sup> ؛

---

(١) لا يتعمى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سمر النزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم النزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم ( الفارابي وابن سينا ) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الفروع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القاري إلى هذه المقدمات . وفي التنفيذ أدق ألفه النزالي بعد أن أناف على التحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند النزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل وجوداً ، وقالوا بعدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تفسرهما ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرب لهم للاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال للزجاج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة المائلة في الإنسان تابعة لمزاجه ، تبطل ببطائه ، فإذا انعدم لم تعمل إمادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فأنحل عنهم اللجام وانهمكروا في المبهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإياعات بالله واليوم الآخر » .

٣ — طاقتة الفلاسفة الإلهيين ، وهم للتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من تقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للصرح ، كما يلي :

١ — رياضية ( حساب وهندسة وهيتة ) ، « وهي أمور برهانية لاسبيل إلى مجاهدتها بعد مهجها ومزقتها » ، ولا يتعلق شيء منها بالدين قها ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يجب بدلائلها ووثائقها برهانيها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مقالات أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلسفية ، فشككوا الناس في الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبنى على إنكار البراهين القاطعة . ( تارن تهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ — ١٥ ، ٢٠ ) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين نقياً وإثباتاً ، وليس فيها ما يقبى أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره للتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات ( تارن تهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠ ) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها النزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في اللغز ، وهي تلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته من ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والسيببات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله التي أوجدها ويمكن حصول المعجزات ( راجع التهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١ وللغز ص ١١ ) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشتراطوها في المنطق ، والفلط فيها في عشرين مسألة ، وقد كفرتم النزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . ( تارن تهافت ص ١٣ و ص ٣٧٦ — ٣٧٧ ) .

٥ — السياسيات والمخلفيات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خلقية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذا العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن تأملها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية المزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول النزالي إن على العاقل أن يحصى كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، عاملاً بوصية سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ا امرق الحق تعرف أهله ا

وقد رأى لزماً عليه أن يجاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم<sup>(١)</sup> ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق<sup>(٢)</sup> ،

وقد أشار النزالي في التهامت ( ص ١٠ ) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى « الوجود لا في موضوع » ( بمعنى الوجود في شيء من غير أن يتقوم بالشيء ، كالصورة في الهيولى ، وقد يكون في محل كالجسم في السكان ) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متعيز ؛ وهذا نزاع صرحه إلى اللغة وإلى إباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها .

(١) يقول النزالي ( تهافت ص ١٣ — ١٤ ) إنه يريد لإبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزمامات المختلفة ، « فالزمام تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب السكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق السبأ واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتشربون لأسول الدين ، فلتظاهر عليهم ، فنعد الشدائد تذهب الأحقاد » .

(٢) يقول النزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بآرائهم ، وعلى شرحهم في المنطق ، ليبين أنهم لم يقروا بغيره من ذلك في علومهم الإلهية ، ولكن ما فعله النزالي كان أعمق من ذلك في الواقع . وقد رأينا ( هامش ص ٢١٩ ) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة القطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة ، وهو في التهامت يحاول أن يخلص مزاعم الفلاسفة ، ليرى منها ما هو ضروري بديهي ، وما هو نظري استدلال . ( انظر مثلاً تهافت ص ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦ ) ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأسول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة . ونزعت سلبية في التناكب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب متكرر ، لا دخول مدعٍ مثبت » ، ( تهافت ص ١٣ ، فاون ص ٧٨ ) ، وطريقته أن يمارس إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتلبسهم فيها ، ويجزم من إثبات ما يزعمون ، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يلزمهم على أسولهم للزمامات لا قبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » ( هو أحد كتب الإحياء ) يستفي فيه بالإثبات ، كما اعتنى في التهامت بالهدم ( تهافت ص ٧٨ ) ، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السمر . الاعتقاد والاعتقاد . وإذا كان النزالي قد أسال مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين .

بالإلى القلب وتدفنية الروح انصرف الحقائق بالو ( انظر ١٥٠ ص ٣١٨ )

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقرها المنطق يقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالفضايا الرياضية ؛ وبينى النزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه <sup>(١)</sup> ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه النزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قديم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلبيات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء <sup>(٢)</sup> . والنزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلويون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلويون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بروتقلس (Proklos) الذي كان يقول بها <sup>(٣)</sup> .

(١) لم أجد للنزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة النزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النقي والإيجاب ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فتلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند النزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والمعدم . ( انظر تهافت س ٦٤ ، وفارن س ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣ ) . على أن كلام النزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان ( انظر د محك النظر س ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر ) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعقدها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد النزالي في قالب شعري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام ( تمة البنية ) غلطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ ( في كلامه عن يحيى النحوى — وهو اسم جون فيلويون =

## ٤ — العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم كَرَّةٌ متناهيةٌ في الامتداد والذراع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن العلول مُساوٍ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما النزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته<sup>(١)</sup> .

== عند العرب . « وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى » . ويذكر الصهرزورى ( نزعة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية س ١٨٢ — ١٨٣ ) أن النزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برقلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب النزالي للتأكد من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكتفى في بيان مسألة قدم العالم ، وهى من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت ( س ٢١ — ٢٨ ) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مقعة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع سورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود العلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم باقبات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فلما أن يوجد عنه العالم على الفور ، فيكون قديماً مثله ، ولما أن يتأخر ؛ وفى هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم ، فيلحق في دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجح ، فيؤدى إلى إشكال : من محدث هذا المرجح ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

ومباراة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لجزى فى البارى ، ولا لتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو لتجدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدى إلى القول : =

## ولتتكم أولاً عن مسألة المكان والزمان ! إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

== تغير القديم ، وهو محال ، « ومهما كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد النزاع على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يُبتدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأبداً الوجود قبله لم يكن مهاداً ، فلم يحدث ذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مهاداً بالإرادة القديمة . ولا يطمئن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب النزاع بأن الإرادة « سفة من شأنها تمييز الشيء من مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ؟ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن يد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى للسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء من مثله جائز ، وهو ممكن في حقنا ، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نعمل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة ( تهافت س ٣٨ ) ، بل حاول النزاع أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء من مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء قطعتين ثابتتين ، هما القطبان الشمالي والجنوبي ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل قطعتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء ككرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن النزاع قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لما قل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتهم من الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده » ، هو مستند المكنتات ؟ وإذا كانت المولدات لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أسلم من تجويز صدور حادث من قديم « وسواء قال الفلاسفة بمحوار صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن الواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يرضى لها من رَسَب ومُبدع وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت تلك القبر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزاع ، تطويل لا ينفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث من القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . ( راجع تهافت ==

للزمان مبدأً أو نهايةً ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدأً أو نهايةً والقدنى .

(= س ٤٦ — ٥١ ) وجرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود إعلته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين المعلّة ومعلولها ، فإذا وجد الريد بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القاتية والمرضية والوضعية وفي حالة أنمالا الإرادية . ( تهافت س ٢٦ — ٢٩ ) .

يرد النزالي على هذا بأن يخصص الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : حل في قضية بدئية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بدئية ، وإلا لا أمكن إنكارها . ويشير النزالي إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه القطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يحملون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجلة ، ولكن النزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها ( منقذ س ١١ ) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزالي لا يسمى فاعلاً صافياً مجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء ( تهافت س ٩٦ — ٩٧ ) . وإذا كان هذا هو رأي النزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث من القديم بإرادة قديمة « على التراخي » ، أى بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو غير متناهية ؟ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود البارئ "أول" ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدة لا نهاية لها ، ردّ النزالي على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسبأني مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بعدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم الدارء على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات ، فيكون قديماً وأحداً متقدماً على الآخر بالذات ، وإما أن يكون بالبارئ متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =



بقول بعدم تنهائى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنهائى المكان . ولو قيل إن المكان

= كان العالم فيه معدوماً ؟ فقبل الزمان زمان لا نهائياً له ، فالزمان قديم ؟ « وإذا وجب قدم الزمان وجب عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته » ، أى وجب قدم هذا العالم للمضى المتحرك .

يرد النزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؟ فأما المفهوم الثالث ( وهو الزمان ) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم ، لأن الوم يعجز عن تصور وجود مُبْتَدَأٍ إلا مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تنهائى الجسم ، فيقوم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاه وإما ملاء . وفى هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والنزالي يعتمد فى فيه لتقدير شئ ممتد ( وهو الزمان ) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنهائى الزمان ؟ وكما أن الفلاسفة قالوا بتنهائى العالم فى الامتداد وأحالوا وجود شئ خارج عنه ، متبرين هذا الشئ من عمل الوم ، فكذلك النزالي يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، فى نظره ، من عمل الوم ، وهو فى هذه المسألة خاصة يمارس الإشكال بإشكال مثله . ( ارجع إلى التفات ص ٥٢ — ٦٦ ) .

وفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؟ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاصله قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من عمل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب النزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى وجود يوصف بها ، « فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره » ، سيماه يمكننا « والنزالي أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يُضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للمحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك للممكن .

٢ — نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهى ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبق فى المادة ، وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يطين فى كون الإمكان أصراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكلليات ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا وجود لها فى الأعيان الخارجية .

والنزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستنتجه النزالي من القول =

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

قدم العالم . يقول النزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويحاول النزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شغماً ولا وترًا ، وكلاهما محال .

وكما أن النزالي أجّل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معيّن . فهو يقول حيناً : « إنا نحيل أن يكون ( العالم ) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبادياً ، لو أجهل الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحوادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ؟ وجائر ، عند النزالي ، أن يبقى العالم وأن يفي ، والرجع في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى المصرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين النزالي آراء التكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود ( تهافت س ٧٩ — ٩٤ ) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة النزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما مرّ عليها النزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعي مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لضيق المقام — أن نتعرض لتقدير قيمة رد النزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على النزالي . ويمكن أن نلاحظ أن النزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا للبدا ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم ( تهافت س ١٠٨ ) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى لسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكان أن « البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، [ فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكان أن قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوم مقشبتاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه » [ ؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو بما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا<sup>(١)</sup> .

وأهم من ذلك ما يقوله الفزالي في أسر العلية [ أى تلازم الأسباب والمسببات ] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن الفزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علئية [ فعل ] واحدة هي علئية [ فعل ] الوجود المريد<sup>(٢)</sup> . وهو يتكرر علئية [ فعل ] الطبيعة إنكاراً تاماً<sup>(٣)</sup> ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة ( معلولا ) تعقب ظاهرة أخرى معينة ( علة ) . أما كيف يعقب

---

== أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول ، فإنني ألاحظ الملاحظة الآتية : لو كان الباري علة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعي لكلمة « علة » ، لو وجد منها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نفوذ الحوادث بعضها من بعض ، بل الباري علة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

- (١) يجد الفارسي مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهافت ( ص ٣٦ ، ٣٧ — ٦٦ ) . وعمل رأى الفزالي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهي عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .
- (٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية .
- (٣) المتخذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

المعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض <sup>(١)</sup> . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها النزالي الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والسيئات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في القصور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود السبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يمارس المجزآت التي تقع على أيدي الألبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول النزالي إن الإقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتعزم ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولفاء النار ، والغفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور التقارئة في الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر النزالي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل ، وموتاً من غير حر الرقة . والنزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق الفطن ، لأنها حماد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة اللائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهد تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا حلة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى للدركة والحركة لا بفعل الطلائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الله لا يدل على أن الله موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الللافة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة تفيض ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأمراض والحوادث التي تحدث عند تلاق الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؟ ولما كان الإحراق فاعلاً بإرادته عند ملاقة الفطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند النزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الللافة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو للسبب ، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تمتدداها ، أو يحدث في الله صفة تدفع أثر النار . فإبطال فعل الله جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام السكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله فرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان النزالي يوشك أن يعلل بعض الحوارق تعليلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتيغير مثلا . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تُعَدِم<sup>(١)</sup>

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أسراً وقدرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعلة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

---

== وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تثق بعارفنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ أجاب النزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والني ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستنكر لامتداد العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى النزالي في الأسباب والسبب ما يمكن مغارته بمذهب هيوم (Hume) في الوضوح نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتابه عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله النزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن قدّ النزالي للقول بتلازم العلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للمعية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعبّر العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول النزالي إن مصير الشيء شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا قلب الشيء شيئاً آخر ، فلما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم ينقلب بل عدم وجود غيره . والنزالي لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة فائقة ، كاتقلاب الدم متياً واللحم بخاراً ، فاللادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما التي ينكره النزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كاتقلاب الدرس جوهرأ ، والجلس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل<sup>(١)</sup> . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق نفعل ذلك ؟ أما النزالي فإنه يجد ما يبدل على حصة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق ، النموذج الإلهي [ أي أن الله خلقه على صورته ] ، ويرى النزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه<sup>(٢)</sup> .

وإذن فآله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، المريد الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [ مُعَيِّناً ] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى النزالي في الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن نزيد في الإيضاح : يخالف النزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول ( هامش س ٣٣٥ ) . فهو ينكر أن يكون للجناد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والنزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة لفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم ( تهافت س ٩٩ ) فقد ذهب النزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . ( تهافت س ٩٧ ، ٩٩ ) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع وبجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشئيين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي ؛ فإذا رى رجل آخر في النار فالفاعل هو الرأي دون النار . بل يذهب النزالي إلى أن قول الفاعل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد وبني احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت النزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم من الله لزوماً ضرورياً كالزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ( تهافت س ٩٧ ) ، ولأن إثبات صانع لهيء قديم تناقض ( تهافت ١٣٣ ) .

(٢) انظر كتاب المصنوع الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ س ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [ العقل الأول ] ، أول مخلوقاته<sup>(١)</sup> . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهياً في الزمان والمكان .

(١) يرى الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة ( تهافت ١١٠ — ١١١ ) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول قاض من وجوده العقل الأول ؟ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطوق في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم من وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثان ؟ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفسُ الفلك الأقصى ؟ ومن حيث أنه يمكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؟ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل المباشر المسمى « الفصال » ، وهو عقل فلك القمر .

يرى النزالي أن هذه « تحركات » ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستُبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل المألول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تنفأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؟ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؟ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ... .. ( تهافت ١١٧ ) . ثم يسألهم عن تعقل المألول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره ( أنواع للوجودات وأجناسها عقلانياً ، كما قال ابن سينا — تهافت ١١٩ — ١٢٠ ، ص ٢٥٨ مما تقدم ) ؟ وكذلك الأمر في عقل المألول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المألول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني ( تعقل المألول الأول لمبدئه ) ؟ وإن كان بلا علة بازأت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يعنى النزالي في الإلزام ؟ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتريع في المألول الأول ، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بنفسه ، مما هو تعق في الهوس . والثالث لا يكتفى لأن جرم السماء الأول لزم هندهم من معنى واحد من ذات المألول الأول ( وهو كونه ممكن الوجود ) ؟ ولكن في =

## يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ قاسد ،

== جرم السماء تركياً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه تعلقان ثابتان هما القطبان ، فلماذا تمكنت هاتان التفتتان دون سائر النقط ؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر الفزائى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تعقله لبدنه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانته ، فيلزم أن يصدر عنه عقل وهى وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان مُسخر منه ، وكذلك ينبغي أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول الفزائى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدري كيف يفتن المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشفقون الشرير بزعمهم فى العقولات » — تهافت س ١٣٠ .

ولكن ما رأى الفزائى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؛ لأن صدور شيئين من شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا ينظر ، « فالمانع من أن يقال : للبدأ الأول عالم قادر مهيد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت س ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطمع فى غير مطمع ، ولذلك يقول الفزائى مستهزئاً : والذين طعموا فى ذلك رجع حاصل نظرم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حاقلة لا يبان كيفية ، والعقل لا يحيل الخلق بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسح له القوى البشرية (تهافت س ١١٠ — ١٣٢) .

على أن الفزائى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بوجوده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانته ، وهم يحللون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بحد عدم (أى حدوث) ، ووجود ويزرون أن القوى لا يتعلّق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى المدمن ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلّق به من حيث كونه مسبباً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبباً ==



وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال  
الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد  
أن لم يكن ؟ يجب النزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ،  
بل انطباع صور العقولات في النفس ، استفتاحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير  
زوال ضده ، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده <sup>(١)</sup> ؟

== بعدم ليس بفعل قاعل « واشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للقاعل فيه بحال ، فلم يبق  
إلا أن يكون تعلق للفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن المصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة  
الوحيدة بين القاعل والفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون الفعول  
مع القاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه قاعل له .

يجب النزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالقاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه  
السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثاني حال الحدوث  
( لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبق ) ، بل في حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ،  
ولو فطنا عنه معنى الحدوث لم يقل كونه فعلا ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل القاعل  
وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل القاعل ، وليس كل ما يشترط  
في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل القاعل ، فإت ذات القاعل وقدرته وإرادته وعلمه  
شرط في كونه فعلا وليس ذلك من أثر القاعل » . فالنزالي يقول بالحدوث وإن كان ضعف  
دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالقدم ( انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ،  
تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩ ) .

(١) يرى النزالي ( تهافت ص ٩٠ ) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد  
والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهذا معنى كونه قادراً على  
الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للنزالي من أدلة  
على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبق العالم إلى الأبد ( انظر  
ص ٣٣٦ مما تقدم ) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق التكميلين ، ( تهافت  
ص ٨٦ — ٨٩ ) ، فتلا ذهب البعض إلى أن الشيء يدم بطريقتين ضده ، ولكن النزالي  
يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقتين ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ،  
من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أيسر نفوس الأدميين الجزئية للتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا<sup>(١)</sup> ؟ .

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهي معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والنزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة<sup>(٢)</sup> .

وأياً ما كان فلا نرى بداً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد النزالي له .

## ٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق التفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضي أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في المريد . والإرادة حركة في مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتحمل مخلوقاته تعقلاً لا يخاطله نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعني أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية<sup>(٣)</sup> .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ كما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، و ص ٢٥٧ — ٢٥٨ كما تقدم .

أما عند الغزالي فقد إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والغزالي في مسائل الاختلاق والإلهيات ، يسير على مذنب أرسطو في أن العلم متقدم على الإرادة<sup>(١)</sup> ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بـ « علم إلهي لا يتناقض مع وحدة الذات » فالقول بإرادة إلهية لا يتناقض معها ؛ [ فلا يهتز اسحقى تقول بالترادف . ] يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وحالاتها المتفرعة بذات العارف ؛ بل شعور الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية .

ونتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملة بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والغزالي يقرّر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلق ، فهل يعزّب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الوجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يعنى بالجزئيات<sup>(٢)</sup> .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالراد . انظر تهافت ص ٩٦ ،

٩٩ وهامش ص ٣٤٠ بما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؟ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تفق الفلاسفة من الله العلم بالجزئيات ، لأنها تتغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالناية الإلهية يحمل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب النزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحَّ النزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

---

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارى علماً للحوادث . يوافق النزالي الفلاسفة فى غرضهم ؟ وهو تنى التغير فى القديم ؟ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن للملوك الأول أشرف من الواجب ، لأنه يقل ذاته ومبدأه وملولاته الثلاثة ، وأنهم يحملون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « قد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت القى لا خير له بما يجري فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يقل الله بالرائتين من سيبله » . أما عند النزالي فانه يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بينه علم بوجوده ، وعلم باقضاءه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب شيئاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تنيراً فى الثابت ؟ وهكذا يدعى أن فهم الأمور فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يعلم النزالي بأن لإثبات العلم بهى الآن باقضاءه بعد ذلك يحدث تنيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكننا نعلم بقدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؟ بل حاول النزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارى ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحبوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأصدين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بهى تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباين بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد للتنقسم باقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تمهداً فكيف يوجب الثانى ؟ وإذا لم يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . والنزالي معاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . ( نهافت ص ٢٢٣ — ٢٢٨ ) .

عنه بحال ، ألم يضحّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والحالات والرسوم ، كما يسميه النزالى ، يتلاشى لإثبات إرادة الله<sup>(١)</sup> .

## ٦ - الإنسان :

والسألة الثالثة التى ردّ فيها النزالى على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد<sup>(٢)</sup> .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى يستحيل عليها الفناء ، سواء أ كانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فأله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأنثنية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب فى الواقع مذهباً إباحياً<sup>(٣)</sup> ؛ فأثارت شعور النزالى الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن ننكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلقها بهذا الجسم الترابى من قبل<sup>(٤)</sup> ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى النزالى فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هى التى أحدثت العالم ، وهى التى تعدمه إن أرادت . والنزالى ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بحدوثها ، يجرّد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهى القدم والبقاء والفعل القاتى .

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها فى التهاات من

س ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً المتقدم من ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب المضمون به على غير أهله من ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستخضع لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [ والإنسان بنفسه لا يبدنه ] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت <sup>(١)</sup> .

## ٧ - مذهب الفزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الفزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومنه في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسعود المغرب مذهباً طويلاً <sup>(٢)</sup> . وفي الحق أن مذهب الفزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الفزالي أن الله ، ربّ العالمين ، وربّ محمد ، هو موجودٌ ، حيٌّ ؛ ولكن مذهب الفزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب الخافضة للمذهب المعتزلة . وآكد طريق لمعرفة الله هو أننا

---

(١) يقول الفزالي : « وذلك (البعث) ممكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنفت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) جاء في طبقات السبكي ( ج ٤ ص ١١٤ ) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق لعب الفزالي ، لما قيل له لأنها مشتملة على الفاقة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن ننفي عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك <sup>(١)</sup> .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد البارئ يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الاقسام الفعل أو الهمي بطريق الكمية ؛ وكثرة الاقسام العقلي ، لا بطريق الكم ، كاقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا البارئ بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعاقل ، ومشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأسامي إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة ( راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة — تهافت س ١٥٣ — ١٦٢ ) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود المخرج بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لغائرة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الفزالي ، فالتة عند الأولين بسيط ، هو وجود معنى ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ( كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع ) وتاجباً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الفزالي فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج في قوامها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » ( تهافت س ١٦٦ ) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره ( س ١٦٨ ) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينفي الوحدة ، وللماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً للوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا تنقل عدداً مرسلات إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا تنقل وجوداً مرسلات إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تبين ذاتاً واحدة ، فكيف يتبين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فإن تنفي الماهية تنفي الحقيقة ، وإذا نيت حقيقة الوجود لم ينقل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :  
فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً  
بأساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف  
للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله  
عقل محض ، وهو ، فوق علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه  
خير محض وأنه لا يعزب عنه شيء .

---

وهو متناقض « (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الغزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا  
الماهية ، ظنوا أنهم يترجمون الباري ، فأنتهى كلامهم إلى النقي المجرد ، فإن نقي الماهية نقي الحقيقة  
(ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالغزالي يقول رداً عليهم :  
لا معنى للواجب إلا نقي العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة » ( ١٩٩ ) .

يقول الغزالي إذن بأن للباري ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن  
حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته ، ولكن الذي يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينسكرك  
الكليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة ( بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود  
أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة ) . يقول  
الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . وبمعنى ، زيادة في  
الإيضاح ، أن نعين رأى الغزالي في المعاني الكلية : لا يسلم الغزالي بالمعنى الكلي ، كما قال  
به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس » .  
ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والشيء الذي في العقل ،  
وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه  
يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة  
للمعقول للفرد الذي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر أفراد المفرد الذي أدركه  
الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً  
آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي  
تنطبق في خيالنا من الشيء تكون مثالا لكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي  
بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للفردات الأخرى ،  
وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة ( تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣ ) .



وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة  
مما تتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهًا إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة  
الآخرة يصعبان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا . والرأي الفلسفي  
«الغوسطي» القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يحمل مثل هذا الرأي ممكناً . فهناك  
عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي المحسوس الذي يعيش فيه الآدميون ؛  
وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم اللائكة الذي فوق  
السماوات ؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفي والعقل الأكل . والنفس  
الصالحة التي أشرق فيها النور تعرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السماوات ، حتى  
تتمثل بين يدي الله ؛ لأن حقيقة روحانية ، وجسدها في التعداد روحاني أيضاً .  
ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف  
مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي  
بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه .  
أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب  
من مزالق الشطوط<sup>(١)</sup> .

---

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه «إلجام العوام من علم الكلام» ، فيقول  
إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ، يلغى ألا ينزله العاقل ، وعلى العاقل أن يتمسك  
بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العاقل يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ،  
وفي حكم العوام عند الغزالي : الأديب ، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والتكلم ،  
وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بد زهد وإخلاص وعمل  
بالصرح ؛ وينتهي الغزالي إلى «أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة  
المكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضرّ به الأكثرون» .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعتبر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فيأله من تعبير شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها المعطى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكللُ طَلَابُ الرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حق في هذه الحياة .

## ٨ - الوحي والتجربة :

يقين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كأن

يُقال لم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يقولون ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجمل النزالي للتجربة<sup>(١)</sup> شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّنوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كميّات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في شؤسنا من أعماق وما تبلّغه من آفاق . وأحاب الله يلقون حلاًماً لدنياً لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وم فيه يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لمدايقه ؟ هذا سؤال قد يتعظّم على صغرته كلُّ مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [ بين الخالق والإنسان ] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص<sup>(٢)</sup> . وإجابة النزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يستعمل النزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب ، وبمعنى معاينة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصيب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قَلِيلَةٌ؛ فهو يستمد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي، ويقول إننا إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه من الله، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله، وتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب. واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة، ليس يقيناً بأدلة نظرية، بل هو يقين إنشائي. والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي، ولكن الوحي في جلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفاعاً؛ وإذا انجذبت للنفس بقوة هذا التأثير تجافت من دار النور وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله<sup>(١)</sup>.

== بغير مثلاً، ويصعب أن ندرك له الملائكة للمنازة بالنسبة لنا. أما التصراية وفيها الوساطة إلى في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره. ولكن إذا صلب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب.

(١) يقول الفزالي إن كل إدراك من الإدراكات خلق ليعلم به الإنسان على عالم من الموجودات، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنوعاً من العقولات لا تدركها الحواس، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان النبي، وأموراً لا يدركها العقل، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من النبي إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان؛ أما ما هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالتدقيق من سلوك طريق التصوف، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو النوم، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان المادي منها أنموذج فلا يمكنه فهمها، فكيف يمكن تصديقها؟ ولا سبيل إلى ذلك ببساطة العقل. وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أنموذج يؤتبه نوعاً من التدقيق يكنى لإيمانه بأصل النبوة. أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله، أو معرفتها بالتواتر، بمد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار. وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات، وعرف تأثيره في تصفية القلب، ورأى صدق أقواله، ==

## ٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أعجبُ شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة لقوة للتخيُّلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد و طاعة عمياء [ عند البعض ] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [ عند البعض الآخر ] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسّه المتدينُ بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسّ كل إنسان بروحه ما يحسّ به الغزالي . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

---

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب الصامتة بآناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن المحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » ( منقذ ص ٢٤ - ٢٦ ) . وراجع رأي الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق المارقين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل المادى ، لا محيص لم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين الجهول ، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنسانى من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل<sup>(١)</sup> .

---

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف باسم التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد المزالى على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب النهاية ؛ وبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أنرى له ورسائل نحو فيها منحنى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

## ٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

### ١ - مطاوعة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يقال إن النزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تبق لها بعده قائمة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر النزالي مئاتٍ ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهًا بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تخرز لنفسها للكان الأول ، ولم يتيسر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله . لأي عمل تصلح ؟ فأجاب : أصلح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستقيدين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي ( السادس من الهجرة ) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيسَت بما كانت عليه في العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث هجرت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعانيقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا يفتقدون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

## ٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة لفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحسكة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها



« ثيوصوفية » (Theosophy) <sup>(١)</sup> مُجَدِّبةٌ مُلَفَّقةٌ من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيدهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منجولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاذيمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما للنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضماً جيداً ؛ وكان للنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين الإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن الدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح <sup>(٢)</sup> .

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها ( معناها الحكمة الإلهية ) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوصي خارق للمادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحى ، بل إنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوصوفيين » يتبدئون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوَى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تنوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن المرض لا يقوم بالمرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالبافلاقي ، هذه المسائل تبعاً للمقائيد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان الدلول . ولكن جاء يد البافلاقي قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات ، خالفوا الكثير منها بالبراهين ، وخالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل الدلول ، فسميت طريقتهم طريقة للتأخيرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنهج الإمام النزالي وتبعه الإمام ابن الخطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع<sup>(١)</sup> أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عاديهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م<sup>(٢)</sup>) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγή) مثالا للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني<sup>(٣)</sup> (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالبا انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق<sup>(٤)</sup> » . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يشر أحسن مما أئمر عندنا . ويجد الطلاب لذة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يعتمدون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله عدا الإيساغوجي ، كتاب هداية المسكة ويشمل المنطق والطبيعات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاني ، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوتة في « فاوست » هذه العبارة .

## ٦ - الفلسفة في المغرب

### ١ - بواكيرها

#### ١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحصر نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأماجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق الترك والفرس ، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم النليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام ( ١٣٢ هـ - ٧٥٠ م ) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث ( ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م ) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب « خايفة » ، وفي عهد ابنه

الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ = ٩٦٦ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهى القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة السادسة والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً ؛ وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما اتباع زرادشت أو مفكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد ، هو مذهب الإمام مالك<sup>(١)</sup> . ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم السكلامي سلام الدين<sup>(٢)</sup> . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الحمر ، والمرأة ، والفناء ؛ أما التفكير الإباحي الماسح من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكئيب من جهة أخرى فكان يفدر أن يعبّر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن العاشر الميلادي ، أعفى الرابع المجري ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى للمعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فسكّوا يَمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد  
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس  
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في  
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد  
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على  
٤٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلوم الطبيعية والتنجيم  
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر  
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت  
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في  
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمامه حينئذ .

## ٢ - القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ ( = ١٠١٣ م ) خرب البربر مدينة قرطبة ، بعد أن  
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها  
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي  
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،  
وطنيا طغياناً قوياً فوق أنقاض الجدد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة  
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا  
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في  
الأندلس ، وكتب الإخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدتها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتاب النصراني أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر بأخيه بن باقودا ياخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أغنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

## ٢ - ابن باجة<sup>(١)</sup>

### ١ - دولة المرابطين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة<sup>(٢)</sup> في سرقسطة قُرب نهاية القرن الخامس الهجري ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يجد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من فتح الطيب ، طبع مصر س ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ويخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التى لم يتمها والتى ذكرها ابن طفيل (في كتابه حى بن يقظان) كتباً في اللغز مخطوطة في مكتبة الأسكوريال ؟ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؟ وقد ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش س ٢٨٦) وفيها آراء عن الحرك الأول في الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهى القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض منه ، ويضيف للمؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهى كليات في غاية الفموض ، ولابن باجة في هذا الكتاب ، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؟ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن للمؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكاتبها لصديق من أصدقائه ، ليترك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتقى ، ونجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تلميز قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؟ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه ، بمونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالخلة ينكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلنذ لذة كبيرة .

(٢) هكذا بنشدديد الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٩ ؟ وفتح الطيب ج ٤

الأنحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين بحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهرُوا بآرائهم .

## ٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم زعائمهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن ينشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشرّبوا سطوحها ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكماً لسرقطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء<sup>(١)</sup> . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعلا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان<sup>(٢)</sup> .

(١) فلانْد المقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه ، حتى شغلته ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلانْد المقيان ، =



ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م<sup>(١)</sup>) ؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يتحدث بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الناقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

### ٣ — مميزاته :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل المشرق الهادي الحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسالته المبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة<sup>(٢)</sup> . وملاحظاته شتات من سوانح لأرباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

---

وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تعديد ردائله واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك ( انظر ثلاثه ص ٣٠٠ — ٣٠٦ ) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره القفطي ، ويذكره ابن خلكان إلى حاب تاريخ آخر ؟

أما القرى في فتح الطبيب ( ص ٢٠٦ ) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يقتضاها<sup>(١)</sup> . وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع التامض غير المتميز نحو المعرفة<sup>(٢)</sup> ؛ وقد وجد ، في بحثه عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته . وعنده أن النزالي حسب الأمر هيناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لقرى تقدير ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ، وكانت له ملكة شعرية عالية ، وروى له شعر رقيق دقيق للعاني ، ذكره ابن خلكان وصاحب فتح الطيب والفتح ابن خالكان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً      فظل في الليل مثل النجم حيراناً  
راودته يستعير المبر بدم      فقال : إلى استمرت اليوم نيراناً  
وله :

ضربوا الباب على أغشى روضة      خطر اللسيم بها قحاح عبرا  
وتركت قلبي سار بين حوالم      دأى الكلام يسوق تلك العيرا  
هلا سألت أسيرم هل عندهم      مان يُفكك وهل سألت غيورا  
لا وائى جمل النسون مطلقاً      لهم وساغ الأحوات ثشورا  
ما صر بي رخ الصبا من بدم      إلا شمت له ، فعاد سعيرا

وله :

أسكّانَ نمان الأراك يفتنوا      بأنكم في رنج قلبي سكّان  
ودوموا على حفظ الوداد فطلما      بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا  
سلوا الليل عن مذ تنهات دياركم      هل اكتعلت بالنض لي فيه أجفان  
وعل جردت أسياف برق سماؤكم      فكانت لها إلا جفوني أجفان ا

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين تأبها الردى      فراغت فراراً منه يسرى الى يمي  
فني تملى بعض الذى تكرهينه      فقد طللا اعتدت الفرار الى الأحمى

(٢) ويقول جوته شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تمجيب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لفة حسية هو وحده الموصّل إلى مشاهدة الله<sup>(١)</sup> .

#### ٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في مجملها مع ما ذهب إليه « المعلم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك : والمتحرك جسي متناهٍ ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناهٍ ، [ وهي غير متناهية ] ؛ فلا بد في تحليل هذه الحركة التي لا تنتهي من أن نردها إلى قوة لا تنتهي ، أو إلى موجود أزلٍ ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

---

(١) يسيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالأمور الأعلى يحدث التنازلاً عظيماً ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو لقوة الخيالية ؛ ووعد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع سى بن يقطان ص ٦ .  
( ٢٤ — فلسفة )

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روى وما هو  
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس ،  
وذلك في الإنسان .

#### ٥ — النفس والعقل .:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الميولى لا يمكن أن توجد مجردة  
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الميولى ، وإلا لما استطعنا أن  
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .  
وهذه الصور من أديانها ، وهى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، وهى العقل  
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يمتاز ، فى تكامله ، مراحل تقابل تلك  
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً<sup>(١)</sup> [ ويتصل بالعقل الفعّال ] ؛ وواجب  
الإنسان هو أن يدرك الصور المقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المقولة  
لجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى  
ذاته والعقل الفعّال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بمروجه فى درجات متتالية ، وترقيه من الجزئى والمحسوس  
— وتصورهما يكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،  
وإلى ما هو الحى . والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة<sup>(٢)</sup> ،  
أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشرق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 889—409 . ( المؤلف )

(٢) يحكى ابن طفيل ( ص ٥ — ٦ ) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

» ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

ور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهى ، الذى يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيلات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول رأى القائل ببقاء المعقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، التى يتجلى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية فى مجلتها هو وحده الأزلى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التى دخلت فى العالم النصرانى فى القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهى ، وإن لم تكن قد انتضت وتحذدت تماماً ، فعلى كل حال أوضح مما عند الفارابى<sup>(١)</sup> .

## ٦ — ابن سينا المتوحد :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسسون متعثرين فى الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ :

عالم الأشياء للون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،  
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلتون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .  
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها  
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .  
والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والروية ، أي هو فعل يشعر  
فاعله بقاية يقصدها منه ؛ فتلا إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يقل  
فملا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي  
لا يعثر به غيره ، ففعله إنساني ، ويمكن أن نسميه صادراً من العقل<sup>(١)</sup> .

(١) عن ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير التوحيد  
(س ٣٧٧ — ٣٨٠ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن « الإنسان لأنه من الأسطوانات ،  
تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالموت من فوق ، ومن جهة مفارقتها  
قنيات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالغنى والنمو ودمع الفضل والقبول ؛ ومن جهة  
مفارقتها لحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورة كالإحساس  
والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجيم بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال  
تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طبايع للتبزية  
عند سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعلى بالاختيار الإرادات الكثيرة من روية . والحيوان غير  
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه  
الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر هوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال  
بهيمية ، فأما من يكسره لتلا يخدش غيره ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنساني ، وإذا  
فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كن  
يأكل شيئاً لأنه يشتهي يتفق أن يلتمح به ، فهو فعل بهيمي بالذات ، إنساني بالعرض ؛ فإن أكله  
ليتمح به ، وانهق أن كان شعباً عنده ، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض ؛ « فالفعل  
البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال التفاني فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،  
وما شاكله ؛ والفناني هو ما يتقدمه أمر يوجهه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر الفعل  
فناناً أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة ، ولما ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع  
المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛  
ويسمى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَدْبِيرُ لِلتَّوَحُّدِ »<sup>(١)</sup> . وهو يطالب

= للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل  
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى  
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تعاونوا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاونوا كان  
النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى  
ما يحدث في النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون إلهاً أولى من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب  
أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بعى لم تماند فيه  
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفضائل الشكلية  
هى تمام النفس البهيمية ، فإخالف النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما نالماً أو  
محروماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتسرُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطبوعة للعاطفة  
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبعى والمخزرى الأخلاق وفكره  
هذا شر زائد في شره كالفناء المحمود في البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه  
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن للوضع جسم خلقته خلقه  
جسم الإنسان إلا أنه مستوطن بهيمة ... والإنسان بالأنمال العقلية هو الإلهى فاضل وهو يأخذ  
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل  
الأفعال ، وإذا بلغ العاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند  
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمية الفانية ،  
وأوصاف الروحانية الرفيعة » .

(١) لا أمرف نصاً مريباً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثت على جزء منه ضمن مجموعة  
رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢  
إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مولك  
(Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تليخيصاً لكتاب تدبير للتوحد ، اعتمد به على تلخيص  
موسى التبرونى لهذا الكتاب في شرحه العبرى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ويقسم  
موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كل منها . ويتجلى من مقارنة تلخيص  
مولك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة  
ابن باجة وغموضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤثفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هذا واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكونون دولة داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني ؛ وكذلك يتفككون عن ملذات العامة وزعائم الدنيا ، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يمدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يفيض المعرفة على الإنسان .

---

مخطوط ، ولا شك أن نعر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الميولاني كتاب تدبير المتوحد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده ، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلايوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب « تدبير المتوحد » فلنشر ، تلاحظ من مخطوط في إنجلترا ، ولا أخرى ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلايوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير تعال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . وهو رسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يفصدها وهي الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع الفارسي إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل .



### ٣ - ابن طفيل

#### ١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ ( ١١٢١ م ) <sup>(١)</sup> أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف ( ٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م ) وأبى يوسف يعقوب ( ٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م ) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها . وكان مقرها سراكش .

أنى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب التكلميين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب التمسكين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أسراً بمقوتنا ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزغزع وألا تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يُفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً <sup>(٢)</sup> .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للموحدين عنايةً بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه  
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية  
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنًا قليلاً في قصورهم .

## ٢- حياة ابن طفيل :

فترى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفَيْل القيسى يتبوأ منصب وزير  
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة . وُلد  
ابن طفيل في قَاس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراكش عاصمة  
الدولة في عام ٥٧١ ( ١١٨٥ م ) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد  
كان كَلَفَهُ بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكة العظيم يحتمل  
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صنعته ، أو الذي يُرضى ميوله للعرفة . وهو  
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص  
الذي يُعلم بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر  
من ميله إلى التأليف ، ولما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب  
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا  
كثيرٌ من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدٌ مما عالجها ابن طفيل من الشعر<sup>(١)</sup> ؛ ولكن كان

---

= الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم لقاضي ساعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١  
فأبعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة النطق لابن طباطبائي ،  
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فأبعدها .

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »  
للمراكشي ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة الفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين للتوحيدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو نموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [ وهو الفرد ] .

### ٣ - حى بن يقظان :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « حى بن يقظان » <sup>(١)</sup> .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جملة نزعات دُنْيَا ، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالها <sup>(٢)</sup> ، وأصحابها يدينون بها تديننا سطحياً .

(١) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته تلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من آحالة التحسّس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لساماً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus ( الفيلسوف للمعلم نفسه ) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لحصها بالانجليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حى بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ م ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [ من أهل الفضل ] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال ( أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧ ) ، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسير دين العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد<sup>(١)</sup> .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر<sup>(٢)</sup> ، وأرضته طبيئة . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [ كروسو ] ؛ ولكن حيناً اعتمد على وسائله الخاصة<sup>(٣)</sup> . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة<sup>(٤)</sup> ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمةً بأسرها ، لا تزال تنخبط في ظلام الخطأ ، صحت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

مزيمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلته التجربة  
هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [ عليه السلام ]  
أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكاشفهم بالنور الكامل ؛  
وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما  
الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

#### ٤ — هي وتطور الانسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب  
فيها حي ، حتى وصل إلى كماله<sup>(١)</sup> ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن  
يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم  
يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان  
في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الثامن ، وتدل نبذ كثيرة في قصة  
ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، ولم ينزل عليها  
وحي سماوي ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية .  
ولنذكره على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً ، وإن كنا  
لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قول

---

(١) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعماكاته للحيوان ، ولما مات  
الظبية التي تعرضه دماه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهناء اختلاف الأشياء واتفاقها إلى  
وجود الصور ، ثم هناء تواليها إلى فاعل لها منزعه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار  
يرى أثره في كل شيء . فانزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به مرف أنه لم يدركه  
بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاحتدى إلى ذاته الصرفة ، وهو في كل هذا يتوصل من  
المفدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشبهاً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد  
وتيسرت له صحبتته على رأس الخمسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان<sup>(١)</sup> — هذه الجزيرة التي يُقال إن جَوْها صالح لإمكان التولّد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلُق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه<sup>(٣)</sup> وحُبّه للبحث عن حقائق الأشياء، انبث في نفسه أولُ شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك<sup>(٤)</sup>. غير أن حياً عند ابن طفيل أقربُ إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نورٌ من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب بحسب منطق رأى ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نتوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

- 
- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.  
 (٢) رأى نحي الحيوانات كاسية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها هورة، فأخذ يحصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحاً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعان من ضعفه الطبيعي بأشياء اصططنها من النبات والأحجار.  
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يث أسرار الحكمة للقرينة التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛  
 فانهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضي  
 فيما وراء ذلك<sup>(١)</sup> . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ  
 إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد  
 بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا  
 في حى مثالا يصور الإنسانية في تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكما  
 الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل  
 الكلى ، في سكون وخلوة لا يكدرها شئ .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يقتضى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد  
 أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية والصناعات والعلوم  
 هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل  
 أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التى تمتع بها في قصور الملوك  
 من قبل .

### ٥ - أهمى حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حى في أطوار  
 حياته السبعة ؛ وابن طفيل يُمنى عناية خاصة بسيرة حى العملية . وهنا تحمل  
 محل العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها  
 التى كانت لا تزال مُتبعة بين أهل الطرق في الشرق ، وكما أوصى بها أعلامون

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يلمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل الموجود للطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمخافتها تنزع إليه . وحى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى <sup>(١)</sup> ؛ وبؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الا كتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم <sup>(٢)</sup> .

هذا هو النظام الذى التزمه حى فيما يتعلق بمطالب جسده المادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتهمد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصوير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية <sup>(٣)</sup> ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لما كمالا تسمى إليه ، فالتغذى بها حائل دون طاعتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من القداء لم يأكل حتى يلحقه ضيق يمنه من المضى فى كماله .

(٣) الفص ٤٥ .



وَيَحَاوِلُ أَنْ يَجْعَلَ حَرَكَاتِهِ مُتَنَاسِقَةً لَا عِوَجَ فِيهَا ، مِمَّا ثَلَّةَ لِحَرَكَاتِ الْأَجْرَامِ  
السَّمَاوِيَّةِ<sup>(١)</sup> .

وَهَكَذَا يَصْبِيحُ حَقٌّ بِالْتَدْرِيجِ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَسْمُوَ بِنَفْسِهِ فَوْقَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ؛  
حَقٌّ يَصِيرُ عَقْلًا صَرَفًا ؛ وَهَذِهِ هِيَ حَالَةُ الْفَنَاءِ الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ عَقُولُنَا إِدْرَاكَهَا ،  
وَالَّتِي تَعْبُزُ عَنْ تَصْوِيرِهَا عِبَارَاتُنَا وَخِيَالُنَا<sup>(٢)</sup> .

---

(٤) التَّزِمُ الْحَرَكَةَ الْمُسْتَدِيرَةَ ، فَكَانَ يَدُورُ حَوْلَ الْجَزِيرَةِ أَوْ حَوْلَ بَيْتِهِ أَوْ حَوْلَ نَفْسِهِ  
حَتَّى يَفْشَى عَلَيْهِ ، وَذَلِكَ تَشْبِيهُهُ بِالْأَفْلَاقِ ، وَهَذَا هُوَ مَضْحَكٌ طَبْعًا .  
(٥) الْقِصَّةُ ص ٤٧ .

## ٤ - ابن رشد<sup>(١)</sup>

### ١ - حياته :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كبراً عن كابر ؛ وفيه تمكّن في علوم زمانه . ويُروى أنّ ابن طفيل قدّمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته : فيبعد أن سألّه الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتّحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياة والخوف وأخذ يتعلّل ويُنكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثمّ جعل الأمير يتكلّم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميّه ؛ عند ذلك ذهب الروحُ عن ابن رشد ، وتكلّم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير . وتعيّن بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأفّ بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يُسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب<sup>(٢)</sup> .

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتّخذَه لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قاييل تولى القضاء في

(١) ليرجم الفارسي إلى ما كتب من ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينات : Ernest Renan, Averroés et Averroïsme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للراكني ص ١٧٤ — ١٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ومجد الفارسي أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينات : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكرت له ؛ وحلّ السخط بالفلسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريباً من قرطبة) ؛ ومات في مراکش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

## ٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابن رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحاتها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئاً ، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً .

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة ويأطّاب تارة أخرى ، يُطّالِعنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في كتاب « الكوميديا الإلهية »<sup>(١)</sup> . ويشبه أن يكون قد قدّر لفجفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تغنى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الملك والطبيعة لما غيّر ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويمجّز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [ أشياء لأرسطو ]

“Averrois che'l gran comento feo”, Canto IV. (١)

فخالفا في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزل ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده نجشوا كثيراً من الشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول . وستلاشى بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى<sup>(١)</sup> .

وسيتبين فيما يلى أن الفلوفى الإعجاب بأرسطو لا يكفى ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً كاملاً . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابى وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أفسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجى العرب والسرمان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد الفارابى إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعليقه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب ريتان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ م ٥٤ — ٥٦ .

### ٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق<sup>(١)</sup> . وهو يرى بين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء<sup>(٢)</sup> ؛ والشعر يجب أن يقتنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة<sup>(٣)</sup> ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغي ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرلة ١٨٧٢

ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأسر أسر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلّ .

والنطق يهتد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئيّ المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متعثرين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأسر لا يخلو من وجود طائفة يقيس لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظرٌ أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عنها ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عنها ما نكنه قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسْنِج<sup>(١)</sup> .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير . ثم ، هو يعترف بأن في الدين

---

(١) يقول لِسْنِج : « لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة ، وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصاً في السعي إليها ؛ ولا تنمو ملكات لإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكأله المراد ينحصر في هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والنزور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقاً المستمر إليها ، وإن أخطأنا ما دُعا ، ثم حَيَّرَني ، لاسرعت إلى اختيار ما في شماله ، وقلت : « يا أبانا ! رحمتك ! إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لِسْنِج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة لِبَرْج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص ( انظر ق ٧ فيما بلى ) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمنهاجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذى جاء فى القرآن لا يرى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرى إلى إصلاحهم ؛ وليس غرض الشارع ، فى رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا فى مجتمع .

#### ٤ — العالم والله :

وأكبر ما يُميز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ؛ والعالم فى جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهوى والصورة لا يمكن انفصال إحداها عن الأخرى إلا فى الذهن . والصور لا تنتقل فى المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هى محتواة فى المادة على هيئة نواة تتطور . والصور المادية ، التى هى كالتقوى الطبيعية لا تفتأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسمى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفى هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هى فى الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(المفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أذناها ، أعني الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعني الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى<sup>(١)</sup> للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتّم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خالق بأن يُسمّى موجد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط المقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أي الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في الفهم فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع الكلّي من الجزئيات دائماً . والكلّي ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .



الجزئيات طبيعةً فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أي أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك<sup>(١)</sup> ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أمشي صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

## ٥ - الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، يحرّكه غيره ؛ والآخر محرّك ، وهو في ذاته غير متحرك . وعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكلمة بسدت حقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلّت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى .

(١) يعلم محدث . انظر « فصل للقال فيما بين الحكمة والمريضة من الاتصال » ، طبعة مصر ١٣٢٨ م ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى المشائين وغيره .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ، وفي المقول التواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس ما يخالط المقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمهادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعى العقل الإنسانى خاصة .

### ٦ — العقل والعقول :

وابن رشد يحزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالمبولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجِد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكررة رفضاً باتاً ، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما في علم النفس الحسى فابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه في نظرية العقل يبين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يفتن لذلك<sup>(١)</sup> . ورأيه في العقل الميولاني ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد اعتماد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيّل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ — ١٥٢ من الطبعة

للتقدم ذكرها .

المهيولاني أزلّي لا يعتريه الغناء ، شأن العقول للفارقة والمقلّ الفعّال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل للبدأ القائل باستقلال السادة في عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالمقلّ المهيولاني عنده جوهر أزلّي . أما استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية فيسيه ابن رشد بالمقلّ المنفعل . وهذا المقلّ يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه . أما المقلّ المهيولاني فهو أزلّي كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين المقلّ الفعّال والمقلّ القابل ( إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل المقلّ المهيولاني ) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والمقلّ الفعّال يجعل الصور التي تتخيّلها النفس معقولةً ، والمقلّ القابل يقبل هذه المقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملتبقة هذين الحيين الخفيتين . ويختلف هذا اللتبقة اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع المقلّ الفعّال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولةً ، ويكون أيضاً مبالغٌ قدرة المقلّ القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورةً ، أن يظهر فيلسوفٌ على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصوير للوجودات أموراً معقولةً .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن المقلّ القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا المقلّ ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلًا للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعّال ، الذي هو عقل  
الفلك الأخير<sup>(١)</sup>.

## ٧ - نظرة لشمسية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلهادية كبيرة تجعله مخالفاً لما  
أثبتته علومُ العقائد في البيانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم  
العالم المادي والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها  
ارتباط علة بممول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو الخوارق ،  
أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يحمل الخلود الفردي  
غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بقول مستقلة للأفلاك ، هي في  
مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتطلب  
على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً  
بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون  
بأن العالم واحد لا تميز بين أجزائه ، هو أن يعلّقوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم  
مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء  
عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الآلات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا  
ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى  
حقى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلّي هو الآلات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

---

(١) يحسن بالتأري أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ،  
وقد اعتمد المؤلف على مصادر لائيقية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد للذهب للمادى (Materialism) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادي إثباتاً قاطعاً<sup>(١)</sup> ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلِكاً [ ويعتبره إلهاً ] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأيّ ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُتَبَكِّراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام في ذلك .

#### ٨ — فلسفته العملية :

كثيراً ما اتهم ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والتكلمين الماديين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه محمّدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ — ١٦ ، ٥٣ — ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، وبلا حظ بمنتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يملكها بمن المشاركة في إنتاج الثروة للمادية والعقلية وفي حفظها<sup>(١)</sup> .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرُّ شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لقادته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبئ بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تملّيه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفترق ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا أوامر طائعين . وهو ينهى باللائمة على النزالى ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير فى مذهب الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر<sup>(٢)</sup> .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . وبجائزة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ فى القرآن مثلاً دليلاً على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل المقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بيدنان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان يبنين ألا نزعزعهما، كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المنكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا تقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإياحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك<sup>(١)</sup>.

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤثروا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميها على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك للامة إلا ما هم متهيئون لقبه<sup>(٢)</sup>. وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذات كل منهما غرضه الذي يرمى إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت منفسه أسمى دين؛ لأب دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود<sup>(٣)</sup>.

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٩، ٨١ — ٨٥.

(٢) فصل للقال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ — ٢٣، ٣٠؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) يبين ابن رشد في كتابه فصل للقال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا=

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكارٌ للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو الغرب ، كما حاول إخوانهم فى الشرق ، أن يتنهزوا الفرصة ، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

---

== النحو : الفلسفة هى النظر فى الوجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعة الوجودات آتم ، كانت المعرفة بالصانع آتم ، ولما كان الفرع قد أوجب اعتبار الوجودات ، والنظر فيها بالقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن ( فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ) ... « واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرقه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار للوجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالفرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الفرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس التقفى وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . ويقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليكتب جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من المشوية قليلة وهم معجوجون بالنصوص » .

وبما أن الصريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى الى معرفة الله « فإننا معشر المسلمين نعلم على القلع أنه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الفرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافق ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقل الى ما يخالف ظاهر الصريعة أو لها على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الصريعة ، والأخت الرضيعة ، وما المصطحبان بالطبع المتعابان بالجواهر والفريزة .



## ٧ - خاتمة

### ١ - ابن خلدون<sup>(١)</sup>

#### ١ - أمهال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [ بواصلون فلسفته ] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كل منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من المجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أوفى مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، ( ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م ) ؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف ، ومهما يكن من حلقته على العرب في المقدمة ، فقله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع واليهوى . وهو مفكر إسلامي عبرى ، اقرده بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراساتهم . نشأ ابن خلدون في عصر ثورات واقلبات سياسية لا تنقطع ، غاض غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الخامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وثابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متولفاً عليهما . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخامسة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وجبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين للمادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجية : فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجا القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجه الإمبراطور فريديريك الثاني حوالى منتصف القرن الثالث عشر لليلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عهد الواحد ، خليفة الموحدين ، ابن سبعين<sup>(١)</sup> ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفي ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريديريك .

## ٢ - حياة ابن خلدون :

ولم تزل للدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم الأشبيل ، وهو فيلسوف صوفي ، ونوف بمكة عام ٦٦٨ هـ ( ١٢٦٩ م ) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريديريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الآسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّنهما ، معتقداً أنه بذلك يصنع الأساس لفرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ<sup>(١)</sup> ؛ ذلك الرجل المجيب الجدير بالقدّر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوى الملاحظة . وتقلد الحجابة<sup>(٢)</sup> لكثير من الأمراء ، وسقّر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، وتمثّل في البلاط النصارى لبطرس القاسي<sup>(٣)</sup> في أشبيلية ، وحضر

---

(١) ينوه فون كريبير في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* : *der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 عقل ، ويضعه على رأس مؤرخي الشرق ، لا لكتائبه التاريخ على غلط لم يسبق إليه حسب ، بل لأنه عمى غاية خاصة بتاريخ الحضارة (*Kulturgeschichte*) ، فكان محترماً له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياء الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلي والمادي ، ويستره مؤرخاً للحضارة (*Kulturhistoriker*) ، ومؤرخاً متفلسفاً (*Geschichtsphilosoph* (س ٢١، ٢٣، ٢٦) ، ويصده فون فيزندونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*, München 1981.

وعمل آراء الباحثين الأوروبيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً مآ .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوسيلة بين الملك والرمية .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله منان ص ٣٩ .

( ٢٦ — فلسفة )

أيضاً في بلاط تيمورلنك<sup>(١)</sup> في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثابتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعالم دون غيره من أهل زمانه .

### ٣ - الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قولها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)<sup>(٢)</sup> .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن ندرك ، ويخاف ما لا تعلمون<sup>(٣)</sup> . وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالملاحظة<sup>(٤)</sup> ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى النزعة ( مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣ ) ؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانهى إلى أن المأني العقلية ما هي إلا ألفاظ ، وهو مذهب الإسميين أو الأنطيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للمنطقية كما سيأتي .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والوجودات الخارجية متشخصة ؛ فالنطابق بينها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدلله شهوده لا تلك البراهين [ المنطقية ] » ( مقدمة ص ٩٢٢ ) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وتمّ كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتمحيصها .

والنفس بفطرتها خلوّ من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه الهام<sup>(١)</sup> ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متّبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشعذ من أذهاننا ، ويبعثنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبى أن يشتمل بتعلمه لقائمه فريق من الأكفاء يُندّبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يحمّله له الفلاسفة . ويستطيع لحول النظار أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم<sup>(٢)</sup> .

#### (١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة فطرها الله ، وفيها « مبدأ لم لم يكن حاسلاً » ، بأن تصور طرق الطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذات لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها لحول النظار « مع صدق النية وإلتعاض لراحة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصي بالتعلم إذا ارتبك فيما يقبضه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستخرجاً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . ترى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الثاني ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكر متزن التفكير ؛ هو محارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية<sup>(١)</sup> . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة<sup>(٢)</sup> بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن انتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك توارىخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

#### ٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو<sup>(٣)</sup> . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن علله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها<sup>(٤)</sup> .

---

— واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق ومعرض لرحمة الله ، ليس يدل على العلم الذي يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق المدس من قيوده ليذكر الحق مباشرة من غير طرق النطق التي قد تحدث شغباً وارتماً كما يحجب الحقيقة . ( مقدمة ص ٣١٣ ) .

(١) يقصد ابن خلدون لإبطال كل منها فصلاً في المقدمة .

(٢) انظر فصل إبطال الفلسفة وفساد منتطها .

(٣) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل إبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخي — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة<sup>(١)</sup> .

وإذن تهز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحجب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك<sup>(٢)</sup> . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البزىء من التشجيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخي هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول<sup>(٣)</sup> — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٧ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما قصد إليه من استئالة الجمهور إلى رأى أو صدمه عنه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل ( مقدمة ص ٤٢ ) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطاعنا الحكم على الحوادث الماصية التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك ليمكّننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته <sup>(١)</sup> ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء <sup>(٢)</sup> .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

---

(١) يكرر ابن خلدون أن « للممران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار » ، ونحمل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكم أصول العادة وطبائع الأشياء ؛ وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبيعته . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة الممران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الحق التحول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة والضبط . ومنهج ابن خلدون في مجته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت بما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة الممران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر ( مقدمة ص ٣ — ٤ ، ٣١ ، ٤١ ) .



## ٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حضارة مادية وعقلية<sup>(١)</sup> ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأنفوتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة التخصر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال . ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة<sup>(٢)</sup> . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية<sup>(٣)</sup> (بدواً متقلبين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانتماس في الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة س ٣٨ ، ٤٢ -

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .  
(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نعمتهم في العاش » ، وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة س ١٣٤) .

في التحضر ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاة أصحاب الجاه ، وتعلق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار<sup>(١)</sup> .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكسل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشدد وطأة المكوس ، ويمم الفقر الأغنياء المفسرين ودافعي المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأسراض والبؤس<sup>(٢)</sup> . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنسهم الحربي القديم ، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية وتنحل عمرة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتقاض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية قوية ، فينفذ على المدينة

(١) يقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال ، وآخر في أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخسوع والتملق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جلسهم بالإذن والنعم والفساد بالقر ، ليحصلهم على دفع مضارم ، وجلب منافعهم ، والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج طالبه إلى التملق والخسوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالترف والشم إلى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترفع يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقته ، ولا يزال التملق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهده في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يُسبب بالقاهرة من بعد إلى أن رآها في أواخر عمره ( المؤلف ) .

التي أنهكها الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجري الدنيات كلها<sup>(١)</sup> .

## ٦ — خصائص مذهب ابن خلدون<sup>(٢)</sup> :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد<sup>(٣)</sup> : لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي ألقت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ في التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهي إليه من أخبار ، مستعملاً في نقدها نظريته ؛ ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهي في مجملها عمل عظيم مدهش<sup>(٤)</sup> .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابيهما في بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه في الأبحاث الأوروبية .

(٣) يتر ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٣٦٠ .

(٤) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه : « كتاب البربر وديوان البدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والبربر ، ومن عاصروهم من ذوى السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أوردنا مؤلفات تاريخية ضخمة جديدة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماء من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يعملون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلاسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحمقاً أو تمهيداً لمسكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين الله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقتنعة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والمهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع<sup>(١)</sup> . وهو يرى أن المدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كل منهما في تطوره . وهو أبداً يتلمس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله<sup>(٢)</sup> . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كيرمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا يتوّه بموضوعه ومهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من  
بَعْدَهُ ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح  
والعلم المبين<sup>(١)</sup> .

#### (١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نحصى من قدير أن نبين رأى ابن خلدون  
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في المصيبة ، وفي أطوار الدولة منذ  
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة .

يقدم ابن خلدون فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتحريف  
بالفلسفة ومنهجهم المنطقي في تعريف الكون ، وترقيتهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،  
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين ( مقدمة ص ٥٩١ ) « أن السعادة في إدراك  
الوجود على هذا النحو من الفضاء ، مع تهذيب النفس وتحلقها بالفضائل ، وأن ذلك يمكن  
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرياسة من الأفعال بمنتهى عقله ونظره وميله  
إلى الحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المزمع ، وهذا  
هندم هو معنى النعيم والمناجاة في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يعرض في إبطال  
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما عن العلم الطبيعي فهو يبين قصور منهجهم للمنطقي  
فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في  
ال مواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي » ؛ وينتهي ( ص ٥٩٣ ) إلى أنهم  
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين ( انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣ ) مما تقدم ( ١ ) . ويؤكد  
ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة بقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله  
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه  
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها ( انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤  
مما تقدم ) ، ثم يؤدي ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن  
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة  
في إدراك الموجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك للنفس من  
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي  
نتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة الإدراك الجسدية ، وهذه بالذات الدماقية  
من الخيال والمكر والذكر . وبعد أن يسخر من الماكفين على كتب الشفاء والإشارات =

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يتوقفون من براهينها ويستكثرون بذلك من المحب والواقع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . - ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعتة إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ وممول الصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها التي من ذاتها . ثم بين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الفاعر ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتجهج بها في هذه الحياة كما يتجهج الصبي بمشاركه المسبة في أول نعوة .

ولله هذه الحملة للتطبيق التي وجهها ابن خلدون لفلسفة آخر ضربة مضربت بها الفلسفة بعد حملة الفزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية المصيبة : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكوين الدول وأعمالها ، وأيدها

بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية المصيبة (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit)

معنى المصيبة : والمصيبة كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون ( ص ١٤٣ )

هي نرة الإنسان على من ينسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة ... وقد يكون أساس هذا الضيم الانتماء بالنسب ، وما يقرب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الحلف والولاء ؛ والباعث عليه هو الغضاظة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمى إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني الم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد لغرب الألفة ( ص ١٤٦ ) .

المصيبة وقوة الدفاع : ولما كان الباحث على المصيبة هو النرة على من ينسب للإنسان

والغضاظة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : « ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصابة وأهل نسب واحد . إذ نرة كل أحد على نسبه وعصبيته أم » ( ص ١٤٧ ) . فالمصيبة أساس التضامن والشوكة . أما المتفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نرة على صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها لهجوم فلا يقوى على سكنائها إلا أهل المصيبة ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دعاهم موسى =

أيدي المسلمين . وكأ أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

== إلى القتال فتمعدوا ، دليلا على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في إناهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب ، والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا يزال لأهل العصبية القوة حتى يغلبهم عليها غالب ، وكأ أن النزاع لا تظهر فيه إلا خاصة المنصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة أهل العصبية لا تكون في غير لسبهم . والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم وتكون لفريقهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون ( مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦ ) ، إن الناس

لا يستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا ( س ١٥٥ ) إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها طمح في التغلب والقهر ، أي إلى الملك ، والعصبية تسمى للتغلب على عصبيات القبيل ، ثم تطمح في التغلب على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكافئ بموتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة في هزمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هزمها ، بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت ، وإن طافها عن بلوغ الغاية عوائق وقت في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك ( س ١٥٦ ) الانقراض في النعم بعد تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وإقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها المفارم والضرائب ، وهي ضيق تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانتهاسه في الترف فلا بد من عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشايرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استمرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة واستغرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الإلهاد لهم ، فقد استنقذت الدولة من العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصبية ==

يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستقر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ونخرج في كتبه .

== (س ١٧١) ، كافتدت عصية العرب لهدد المعتصم ، فاستظهروا بالموالي من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالموارق لا بد لهم من العصية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المنعوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن بين رأي ابن خلدون في القوى المنعوية للدولة ؟ ويقول فون كريمر إن ابن خلدون يجعل القوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى الأدبية هي : العصية والدين ، فالعصية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تهرق قوة الدولة ويقاها ؛ ويلبى العصية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصية تكون منة لأصحابها ، والغلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (س ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء العظيمة للملك أسلمها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعوب ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريمر :

تنشأ الجماعة بدافع تميز الجماعة التي فطر عليها <sup>بالمصالح</sup> ، ثم تنتشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنتشأ القبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنقل القبيلة من حياة الغنم إلى حياة الإقامة ، أي تنشأ مدينة ؟ ثم تأخذ بالترف التي يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يفنيها . فالحضارة نهاية تطاور للبدنية . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجدع ==



== لا توف المنافسين ، وما ينهى إليه من ترف ومن فراغ لتحقيق ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طماع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة العصبوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شعب فتى فيستولى عليها ؟ فالخضارة غاية العمران ، وهي .ؤذنة بفساده .

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدوداً لا تتعداه ، إلا لأرض كقلة الطالب وللهاجم ؟ ولها مكان محدود لا تتجاوزه . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة في هموسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس وهموسهم ، موضوعاً شيقاً ؟ وكما يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث .

## ٢ — العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

### ١ — الموقف السياسى ، اليهود :

الغنيمة للمتصر ؛ وفي الحروب التى قامت فى أسبانيا بين النصرانى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصرانى جمالَ غنائم البربر ؛ وكم من فارس نصرانى قضى « أيام العباداة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالغريبات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علم العرب هروساً خلاصة فى نظر كثير من المتعاطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء فى هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل فى كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل فى بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُمثلةً فى شخص ابن ميمون ( ١١٣٥ — ١٢٠٤ م ) الذى حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين المهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابى وابن سينا فى الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يحمل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغى أن يُؤخذ من الكتاب المنزل .

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم فى الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الخطوة عندهم ولكن

مكاتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة للتمصبون يطاردونهم ، قفروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

## ٢ — بارمرو وطليلة :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في قطعتين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريديريك الثاني (Friedrich II) ، في بارمرو ، وبذلك جُمعت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجمات لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبة عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرة هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديساليوس Gundisalinus ( النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ) ، وجيرارد الكريمنى Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche ( بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م ) . ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في المجلة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وعسر على من لا يعرف اللغة العربية أن يتخيل على ما دون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدلت كالسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يفسر معه تعريبها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة للترجمين تسير في المجلة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لا حظناه عند المسلمين في المشرق والغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٧) . وكان أول ما ترجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ للنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسمار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عندهم طبيباً ومنجماً ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

(ق)

قابوس بن وشمكير (شمس اللدلى) :  
٢٩٥ ، ٣٠٤

قادس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن على (أبو محمد) : انظر الحريرى

القاهرة : ١١ ، ٣٠٩

قحطان : ١٧٨

القدوىة : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

القرامطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠

١٦١ ، ١٧٩

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

القزوينى : ٣٦٠

قسطنطين لوقا : ٣٧ ، ٣٩

القسطنطينية : ٧ : ٩ ، ٢٦

قنسرين : ٢١

(ك)

كارادوقو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ — ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٥٤

كارحان : ١٨٢

كانت : انظر كنت

كبلر : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ، ٢٩٤

١٤٧ — ١٤٩ ، ١٤٤

كريم : انظر فون كريم

كسرى أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاذى : انظر محمد بن اسحق

كايوبارة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ١١١

الكندى (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ، ٢٣

٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٤١ —

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

الغارابى أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٢ ، ٢٥٠

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩

٢٧٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٨

٢٢٩ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩

٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦

٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٢٩٠

الفاطميون : ١١

فان فلوتن : ١

الفتح بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨

الفخر الرازى : ٩١

الفردوسى : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

فرغوريوس : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩ ، ٣٨٧

٣٨٧

فريدريك الثانى : ٤٠٠ ، ٤١٧

الفرارى : ١٧

الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١

الفضل بن الحباب الجعفى (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

فلوجل : ١٨٨

فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

فورمس : ٢١٢

فون فيزندوك : ٤٠١

فون كرىمر (الفردي) : ٧ ، ١٣٣

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٢٠١ ، ٢١٠ ، ٤١٤

٤١٤

فيتاو : ٣١١

فيتاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٢٢ — ٤٤

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

المحاسبى : انظر الحارث بن أسد  
محمد بن ابي عليه وسلم : ٥ ، ٤٢ ، ٤٨ ،  
٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ،  
٧٦ ، ١٠٤ ، ١١٢ ،  
١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ،  
٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩ ،

1. 7A-

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البخاري  
محمد بن أحمد بن يوسف ( أبو عبد الله ) :  
انظر الخوارزمي  
محمد بن أحمد النهرجوري : ١٦١  
محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي ( أبو بكر ) :  
١٢٦

محمد بن قيس : ٣٧٥  
محمد بن الحسن : اخطر ابن الهيثم  
محمد بن الحسين : ١٥٧  
محمد بن الحنفية : ٦

عبد بن زكريا (أبو بكر) : اظهر الرازي  
الطبيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٣١٩  
محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان) :  
انظر الجحاني

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلق : اقل  
الغاري

محمد بن محمد بن محمد النزال : انظر النزال  
محمد بن محمد البستي : انظر البستي  
(أبو سلمان)

محمد بن الهذيل : انظر الملاف

محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة

عبد عبد الله عنان : ٤٠١ ، ٤٠٩

محمد عبده (الشيخ) : ٩٥

محمد متولی : ۱۷۶

محمد مصطفيٰ حلي: ۱۲۵، ۷۱۶

محمود بن سبکتگین الغزنوی (السلطان) :

٤ ٢٣٦ ٤ ٢٣٤ ٤ ٢١٢ ٤ ٢٠٠

21A, 227, 279, 23A

الكوفة : ٧ - ٩ ، ٥٤ ، ٥٥ .

گفت: ۱۱۱

کیسان : ( مولیٰ علی رضی اللہ عنہ ) : ۶

## الكيفية : ٦

(J)

الامانيس : ٤

## الخميون : ٤

لہذا حکیم : ۱۳، ۱۴

١٦٠ : ١٦١

لوييس، شيخو اليسوعي: ٣٩، ٧٧٣

ليبتز : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٢٥٧

ليسينج : ۳۸۸

(c)

ماسینیون (لوئیس) : ۱۷۹ ، ۳۱۹

ماڪ ڪارتي : ۱۱۶

ماكدونالد : ٨٢ ، ٩٤ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩

مالبرائش : ۱۱۷

تلف (الإمام) : ٢٦٢، ٦٠، ٥٩ :

الأمون (الخليفة) : ٩ ، ٢٢ ، ٣٦ ،

151, 98, 99

ماقرء ( ابن فردريك الثانى ) : ١٧٤

حانی: ۴۰۶، ۴۵۰

مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٤ ، ٣٧٤

مبصر بن فاتك ( أبو الوفاء ) : ٣١٤

متز (آدم) : ۶ ، ۱۴۸

التلى : ١٣٢

التوكل ( الحيفة ) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧

مقد بن يونس القماني (أبو بكر) : ٣٧ ،

19A 60A

### الجمعة : انظر المشية

المجوس : ۱۰۱



